LIBRI SCELTI PER SERVIRE AL PANORAMA DEL NOSTRO TEMPO

ROMOLO MURRI

L'IDEA UNIVERSALE DI ROMA

BOMPIANI

« L I B R I   S C E L T I »

Panorama del nostro tempo

Volume XLIII

L'IDEA UNIVERSALE DI ROMA

LIBRI SCELTI PER SERVIRE AL PANORAMA DEL NOSTRO TEMPO

1) DON BOSCO
di Ernesto Vercesi II Edizione - L. 9.—
Nella sua vita, nelle sue opere, nel quadro storico dei suoi tempi,
Uno studio veramente nuovo e geniale. («Il Popolo»).

2) AMERICA
di Hendrik Van Loon (esaurito) - L. 15.—
Una storia penetrante ed insieme piacevole dell'evoluzione nord-americana.

3) GANDHI
di René Fülöp Miller II Edizione - (esaurito) - L. 12.—
Traduzione di *G. Prampolini*
La figura dell'agitatore indiano rivive nei suoi diversi aspetti e nell'unità fondamentale del pensiero e dell'azione.

4) CARTEGGI IMPERIALI E REALI
di Alberto Lumbroso II Edizione - (esaurito) - L. 15.—
Una visione delle Corti e delle Cancellerie nel cinquantennio che precede il Trattato di Versailles.

5) PERCHE' QUESTA CRISI MONDIALE?
di Henry Ford II Edizione - L. 20.—
Traduzione di *G. Prampolini*
Ford fa parte al lettore dell'esperienza acquistata in lunghi anni di lavoro intelligente.
Uno spirito altissimo e disinteressato. («Riforma Sociale»).

6) IL PIANO QUINQUENNALE SOVIETICO
di H. R. Knickerbocker IV Ediz. - (esaurito) - L. 15.—
Traduzione di *Mario Borsa*
La Russia si affama per ingrandirsi.
Un informatore ed un avvisatore. («L'Italia che scrive»).
Opera serena e obiettiva. («Gazzetta del Popolo»).

7) GABRIELE D'ANNUNZIO
di G. A. Borgese Saggio critico - II Edizione - L. 12.—
Libro chiarificatore e precursore, da cui molti altri giudizi hanno preso le mosse, racconta lo svolgimento del puro Poeta da «Primo Vere» a «Fedra».
Uno dei migliori libri su D'Annunzio e dei migliori del Borgese. (Giuseppe Prezzolini).

8) LA CRISI DELL' INGHILTERRA
di André Siegfried L. 12.—
Traduzione di *Carlo Coardi*

Studia quella « crisi britannica », di cui da dieci anni in qua, ogni anno, si può dire, si sente parlare.

Classico libro che è più fresco e più vivo che mai. (« Il Resto del Carlino »).

9) LA MINACCIA DEL COMMERCIO ROSSO
di H. R. Knickerbocker II Edizione - L. 12.—
Traduzione di *Carlo Coardi*

Inchiesta sul commercio estero sovietico.

10) LA CINA, OGGI
di Marc Chadourne L. 12.—
Traduzione di *C. M. Sampieri*

Quel che accade in Cina non è soltanto un fenomeno degno di curiosità, ma un problema che riguarda anche noi, fenomeno che si ripercuote fin sui nostri lidi lontanissimi.

Questo libro del Chadourne è completo. (« La Rassegna Nazionale »).

11) I DUE VOLTI DELLA GERMANIA
di H. R. Knickerbocker II Edizione - L. 12.—
Traduzione del *prof. A. Treves* e del *dott. C. Coardi*

Come si trasformerà o quanto durerà la vita della repubblica tedesca?

Volume palpitante di attualità. (« Il Sole »).

12) IL CONFLITTO DOPO LA CONCILIAZIONE
del Sen. Vincenzo Morello III Edizione - L. 12.—

Un libro che colma una grande lacuna nella letteratura politica italiana.

Egli servì la Nazione con la parola e con la penna. (Mussolini).

Volume vivace, spigliato, di larga visione storica. (« Critica Fascista »).

13) HITLER
di Theodor Heuss III Edizione - L. 12.—
Traduzione di *Renzo Segàla*

Non solo la personalità di Hitler, ma anche il programma del suo partito.
L'Heuss è interprete lucido e obiettivo, di logica stringente. (Aldo Pasetti, « Popolo d'Italia »).

14) LA FINE DEL CAPITALISMO
di Ferdinand Fried II Edizione - L. 12.—
Traduzione del *prof. A. Treves*

La più completa indagine che sia fino ad ora apparsa sulla crisi mondiale, da un punto di vista economico, finanziario, sociale, psicologico.

Io considero la crisi attuale come crisi del sistema capitalistico. (Mussolini).

Di straordinario interesse. (Carlo Giglio, « Giornale di Genova »).

Il volume più interessante e più utile pubblicato sull'argomento. (« L'Italia che scrive »).

15) COME FINIRA' LA CRISI
di Sir Arthur Salter L. 12.—
Traduzione di *Carlo Coardi*

Uomo vivente nella realtà di oggi, il Salter parla agli uomini d'oggi: il suo fine è fine pratico: « ricostruire ».

Opera da maestro. (« The Times »).

16) PUO' L'EUROPA TORNARE INDIETRO ?
di H. R. Knickerbocker L. 12.—
Traduzione di *Carlo Coardi*

Contiene le risposte di Mussolini sull'argomento.

L'ultima di quelle inchieste che hanno reso il Knickerbocker meritatamente celebre in tutto il mondo. (« Il Popolo Nuovo »).

17) IL MONDO APERTO
di Otto Corbach L. 12.—
Traduzione del *prof. A. Treves*

Tratta del problema della colonizzazione del mondo.

Uno dei pochi libri del nostro tempo che abbiano realmente qualcosa da dire. (« Der Deutsche »).

18) CHI SONO QUESTI FRANCESI ?
di Friedrich Sieburg L. 12.—
Traduzione di *C. Piazza*

Disamina spregiudicata e sincera che penetra nell'intima natura del carattere francese.

19) IL DEMIURGO E LA CRISI OCCIDENTALE
di Filippo Burzio II Edizione - L. 12.—

Una concezione dell'uomo, nuova e prettamente italiana, applicata a risolvere la crisi attuale della nostra società, esaminata nei suoi vari aspetti.

Uno dei pensatori più originali del nostro tempo. (« Journal de Genève »).

20) LA STORIA SI RIPETE
di R. F. Mc Williams L. 8.—
Traduzione di *Spina Vismara*

Parallelo fra le condizioni politiche ed economiche che seguirono le guerre napoleoniche e quelle del nostro tempo, che getta un gran sprazzo di luce sulle nostre esperienze odierne, e vale come guida e ammonimento per l'avvenire.

Fatto con rara perizia. (« Rassegna Nazionale »).

21) GUARDANDO NEL FUTURO

di Franklin D. Roosevelt L. 12.—

Il pensiero politico, la diagnosi sociale e il programma di governo del Presidente degli Stati Uniti d'America. Contiene « in nuce » gran parte di quella che sarà la storia del mondo nei prossimi anni.

Notevole e interessante specialmente per noi italiani fascisti. (« Secolo XIX »).

22) GIUDIZIO SUL BOLSCEVISMO

di Gaetano Ciocca VII Edizione - 12 tav. f. t. - L. 12.—
Come è finito il Piano Quinquennale.

Il giudizio del Duce: « *... ne ho pubblicato io stesso un resoconto sulla nostra stampa. L'opera si legge d'un fiato... L'autore? Un ingegnere italiano, che ha passato due anni in Russia, non come turista ma come tecnico, impiegato alla costruzione e all'avviamento di uno dei più grandi stabilimenti sovietici. E' un uomo che conosce il paese, di una conoscenza non teorica, ma reale. Egli ci mostra la realtà bolscevica quale essa è. Le sue conclusioni sono obiettivamente negative* ».

« *Questo è per i Sovieti un colpo più grave di una battaglia perduta* ». (« *Journal des Débats* »).

23) LA MIA BATTAGLIA

di Adolf Hitler III Edizione - L. 15.—
Traduzione del *prof. A. Treves*

« *Il fascismo e il nazional socialismo, sentitamente connessi nel loro fondamentale atteggiamento verso la concezione del mondo, hanno la missione di segnare nuove vie ad una feconda collaborazione internazionale* ».

(Prefazione di A. Hitler all'edizione italiana)

24) LA CORPORAZIONE NEL MONDO

del Sen. Giuseppe De Michelis II Edizione - L.15.—

E' questo il libro lungamente atteso da quanti si interessano ai problemi di organizzazione dei rapporti internazionali, secondo i concetti e lo spirito corporativi. Il Sen. De Michelis, che da tanti anni rappresenta l'Italia nelle Conferenze Internazionali del Lavoro a Ginevra, a Londra, ecc., illustra ampiamente e documentariamente in questo libro le possibilità di attuazione di una Corporazione mondiale. Il suo disegno non è soltanto opera di studio, ma anche il risultato di una diretta esperienza di problemi del lavoro.

Libro di attualità europea e mondiale. (« Corriere della Sera »).

Una delle più suggestive trattaziani, che ci sia accaduto di leggere intorno alle conseguenze vicine o lontane della rivoluzione corporativa. (M. C. Sforza, « La Nuova Antologia »).

25) IL VOLTO DEL BOLSCEVISMO

di René Fülöp Miller V Edizione - L. 12.—
Traduzione di *G. Prampolini*

Questo libro di rilevante mole è la più completa e più impor-

tante opera d'insieme, documentaria e critica, apparsa sulla tragedia sociale che travaglia la Russia.

Un'opera inestimabile. E' la prima grande occasione per conoscere il bolscevismo in tutta la sua portata (Thomas Mann).

Opera fondametnale per la comprensione della Russia di Lenin. (« La Stampa »).

26) CI SARA' LA GUERRA IN EUROPA?
di H. R. Knickerbocker L. 12.—
Traduzione di *Carlo Coardi*

« *Pace o guerra? H. R. Knickerbocker ha fatto un'inchiesta su questo massimo dei problemi europei, visitando le Capitali maggiori e minori e le zone nevralgiche del nostro Continente. Inchiesta vivace e pronta, con impensati accostamenti, la cui lettura non solo è agevole, ma di notevole utilità per i dati obiettivi ch'egli espone e per le dichiarazioni ch'egli provoca dai più diversi personaggi. Egli riesce così a dare, nel groviglio degli interessi e degli apprezzamenti, un'impressione dinamica dell'intricatezza e della gravità dei contrasti politici europei* ». (« Corriere della Sera »).

27) I FRANCESI ALLE PORTE D'ITALIA
di Concetto Pettinato L. 10.—

Indagine aperta e spietata nelle città e colonie francesi del Mediterraneo, ove vivono milioni d'Italiani, alla scoperta, per denunciarli, dei metodi usati dalla Francia nella lotta segreta per la nazionalizzazione francese, nell'accaparramento sistematico degli Italiani.

28) LA NOSTRA STRADA
del Presidente F. D. Roosevelt L. 12.—
Traduzione di *Carlo Coardi*

Un'informazione esauriente e profonda sull'attuale situazione degli Stati Uniti.

« ... *è il rendiconto di un anno di gestione rooseveltiana. E' quasi un diario. Ci sono tutti i documenti legislativi, i messaggi al Congresso, i discorsi alla radio e quelli pronunciati in altre riunioni. L'impegno, la tenacia, l'ardore con cui Roosevelt si è accinto al compito di risollevare il Paese dalla terribile, catastrofica depressione, nella quale era piombato, merita la più cordiale ammirazione* ». (Segnalazione del « Popolo d'Italia »).

Libro del massimo interesse. (« Popolo di Trieste »).

29) IL FASCISMO INGLESE E LA RIPRESA ECONOMICA DELL'INGHILTERRA
di H. R. Knickerbocker L. 9.—

« Fra dieci anni, tutta l'Europa sarà fascista o fascistizzata »; in questo libro vengono esaminati, con chiarezza e novità d'informazione, tanto l'organizzazione e l'attuale fortuna della « British Union of Fascists », quanto le probabilità e le occasioni di un suo prossimo successo alle elezioni generali. Questo esame è condotto in stretto rapporto con la considerazione dello stato economico e dell'incipiente ripresa inglese: un quadro vasto ed esauriente.

Opera obiettiva, aggiornata, informatissima. (« La Gazzetta del Popolo »).

Obiettivo giudizio. (« Gerarchia »).

30) CHE VUOLE IL GIAPPONE?

di H. v. Doemming L. 12.—

Traduzione del *prof. A. Treves*

In questo periodo di conferenze navali, di tensione russo-nipponica, di contestazioni per la Manciuria, di « dumping » economico, il problema del Giappone è all'ordine del giorno del mondo.
L'autore conosce a fondo, ed espone lucidamente, le premesse politiche, etniche, religiose del movimento d'espansione giapponese, la sua evoluzione dal 1868 a oggi, la storia recentissima dei suoi successi nel campo economico e in quello militare, le conquiste e le aspirazioni; risultano, alla fine, chiaramente disegnate le linee di più probabile sviluppo, per la politica giapponese, nei prossimi anni.

L'opera ha il pregio di sollevare il velo, che ricopre i fatti storici e politici nell'Estremo Oriente. (« Nuovo Giornale »).

Si legge con grande interesse ed utilità. (« La Gazzetta del Popolo »).

31) LA GUERRA SEGRETA PER IL PETROLIO

di Anton Zischka IV Ediz. - (esaurito) - L. 12.—

Traduzione del *dott. Giuseppe Volonterio*

« Una goccia di petrolio vale una goccia di sangue » disse Clémenceau durante la guerra. Le nazioni, gli eserciti, le flotte merittime e aeree: tutta la nostra potenza meccanica è assetata di petrolio. Ecco perchè si dispiega, attraverso il mondo, una lotta grandiosa, tragica sovente, per il possesso dei giacimenti. Frutto di vasta, appassionata indagine, ricco di documenti e prove singolari, questo libro racconta, nei suoi episodi e nei suoi protagonisti, questa « guerra economica », figura e preannuncio della « guerra militare », che incombe sul mondo.

Questo libro c'introduce in un mondo segreto, dove si lotta coi mezzi più ingegnosi. Non si può negare a queste pagine la verità delle cose viste e vissute. (« Lavoro Fascista »).

Interessantissimo libro, panorama completo di grandezze e di miserie. (« La Sera »).

32) LA GUERRA SEGRETA PER IL COTONE

di Anton Ziscka II Ediz. - L. 12.—

Traduzione del *dott. Giuseppe Volonterio*

La storia remota e recente del cotone, degli immensi mutamenti che l'umile pianta va provocando sul globo. La lotta per il cotone, le feroci battaglie sui mercati delle cotonerie, si sono trasformate da conflitti tra commercianti in conflitti tra nazioni e continenti.

33) ABISSINIA PERICOLO NERO

del barone R. v. Prochazka II Edizione - illustrato - L. 9.—

Un quadro « tratto dal vero » della situazione interna dell'Abissinia e dei rapporti suoi con l'estero e con la S. D. N.

Il libro è un ben grave peso anche per la cornea coscienza etiopica. (« Il Popolo di Trieste »).

34) VIA DEGLI SPAGNOLI

di Vittorio G. Rossi — Premio Foce 1936 L. 12.—

L'Autore caratterizza la sua opera con una citazione del Magalotti, viaggiatore e scrittore italiano: «non ho girato il mondo per copiare epitaffi nè per contare scalini di campanili». Osservazione diretta e immediatezza di verità, maestria di stile e ricchezza di lingua formano la poetica di questo scrittore singolarissimo.

E' questo un ritratto della Spagna vista attraverso gli Spagnoli: «Rossi, viaggiando... sente, vede, palpa, odora, maligna e discorre, sfotte e filosofa; scanzonato o serio, arguto o ingenuo, sempre vivo, però, personale, presente in tutto ciò che scrive, sicchè ogni cosa, paesaggio, storia, uomini e fatti si mutano da esteriore in interiore, trasformato dalla invadente e pur sottile sensibilità e psicologia dell'artista» («L'Italia Letteraria»).

35) ECONOMIA ROSSA E BENESSERE BIANCO

di H. R. Knickerbocker L. 9.—

Traduzione del *prof. A. Treves*

A metà del secondo Piano Quiquennale, H. R. Knickerbocker è tornato in Russia e dà resoconto in questo libro delle sue indagini intorno ai risultati della nuova economia sovietica. Le statistiche e le notizie accurate e rivelatrici da lui raccolte con quei modi diretti e geniali che gli sono propri, come gli è propria la brillante chiarezza espositiva, portano alla conclusione che l'aspetto esteriore della Russia sovietica, è, negli ultimissimi tempi, molto cambiato, e in meglio.

Ma l'inchiesta e il significato del libro non si fermano qui; si estendono a quei paesi limitrofi dell'URRS, i quali nei medesimi anni sono vissuti sotto il regime capitalistico. Dal confronto dei due opposti sistemi economici il lettore, esaminato il materiale che l'Autore gli espone, potrà trarre la giusta conclusione.

36) ECONOMIA DI MASSA

di Gaetano Ciocca L. 12.—

Questo libro che viene dopo il «Giudizio sul Bolscevismo» dello stesso autore, ne è la continuazione ideale. L'autore è convinto che i fenomeni economici, a misura che estendendosi acquistano un carattere di massa, obbediscono a principii sempre più semplici e generali, come i fenomeni fisici. Egli si pone quindi alla ricerca delle leggi della meccanica economica attraverso una analisi sistematica delle cause che portarono l'America alla prosperità e poi alla crisi. Il condurre avanti insieme le considerazioni astratte e le osservazioni di fatto conferisce al libro una singolare chiarezza e potenza di persuasione.

«*Libro che va letto e riletto e meditato*». (Critica Fascista).

37) L'ALTRA GUERRA: LE MATERIE PRIME E L'ITALIA

dell'Ing. Giuseppe De Florentiis Illustrato - L. 15.—

«*Il Piano regolatore dell'economia italiana*».

Dall'inizio delle sanzioni si è intensificata la ricerca di nuove materie prime nazionali e di surrogati, orientando le attività economiche del Paese verso direttive tendenti a raggiungere l'indipenza economica, necessario complemento di quella politica. Che co-

sa si è fatto? Che cosa si è trovato? In quali misure rispetto ai bisogni? Qual'è la realtà e quali sono le possibilità future?
A questo e a tutte le domande attinenti all'argomento risponde, per primo, il presente libro dell'Ing. De Florentiis, che è uno tra i migliori esperti della materia e dei pochissimi che, per la sua situazione e per le sue varie mansioni, era in possesso del materiale documentario e delle cognizioni necessarie.

« *L'esperienza ha dettato questo libro* ». (Regime Corporativo).

38) BIOGRAFIA DEL CAFFE'
di H. E. Jacob Illustrato - L. 15.—
Traduzione e aggiunte di *Aldo Oberdorfer*

Un compagno millenario, fedele e potente dell'umanità intera.

Il caffè ha cambiato il mercato. Ha creato delle colture e le ha distrutte. Nella lotta per la libertà fu alleato dell'uomo e al tempo stesso causa della schiavitù di milioni di uomini legati alla sua coltivazione nelle zone tropicali. Per esso, le nazioni hanno combattuto come per l'oro: Portoghesi, Olandesi, Francesi, Inglesi. Il caffè segnò il destino degli individui e dei popoli. Ha reso i cervelli più acuti, ha svegliato gli spiriti, aiutato tutte le forze umane. La sua storia si svolge nei paesi d'origine della civiltà europea, nelle colonie più lontane dell'Africa, in Arabia, in tutti i paesi di coltura islamica, nella Ucraina delle guerre turche, nella Parigi dell'illuminismo, alle Borse di Amsterdam, a Venezia, nelle piantagioni di Giava, dell'India Occidentale e del Brasile.

« *Un brano di storia dell'umanità* ». (Piccolo della Sera).

39) IL VATICANO, POTENZA MONDIALE
di *Joseph Bernhart* II Edizione - L. 15.—
Traduzione del *prof. A. Treves*

Ecco un libro che finalmente ricorda al mondo che la storia della Chiesa è parte integrante della cultura generale. Il Vaticano è « la massima centrale di governo » nel mondo, quindi importa conoscerne la funzione politica, accanto alla spirituale.

« *Bisogna dare a Cesare quel ch'è di Cesare e, con le debite distanze, a Bompiani quel ch'è di Bompiani. Nella sua qualità di editore, il camerata Bompiani ha la mano particolarmente felice nella scelta dei suoi autori. I libri pubblicati dalla sua Casa Editrice sono — fatte pochissime eccezioni — sempre di attraente lettura, interessanti, istruttivi. A questa categoria di libri, appartiene il recente volume di Josef Bernhart*: Il Vaticano, potenza mondiale.
L'autore tedesco sintetizza in cinquecento pagine di una prosa robusta, diciannove secoli di storia del Papato: dal martirio di Pietro e Paolo, ai giorni nostri. Poichè il Papato è stato legato a tutte le vicende europee, è un po' la storia del continente che l'Autore svolge nella sua serrata trattazione la quale si legge veramente di un fiato ». (Popolo d'Italia).

40) DALLE PALUDI A LITTORIA
Diario di un medico
del *dott. Vincenzo Rossetti* Illustrato - L. 15.—
I. Premio Sabaudia 1936

Il libro è il diario, attraverso ricordi ed episodi, di un decennio di vita vissuta in Agro: documentazione d'altissimo valore storico e

culturale della colossale impresa. Lo stile semplice, ma incisivo prende il lettore; la materia poi, ha in sè tale potenza di vita da non concedergli soste.

«*In nessun libro come in questo abbiamo sentito la grandezza della bonifica voluta e realizzata da Mussolini*». (Italia che scrive).

41) LA GERMANIA IN CAMICIA BRUNA

di *Arnaldo Frateili* 32 tavole f. t. - L. 12.—

Arnaldo Frateili, giornalista e scrittore di chiara fama, dopo aver compiuto nel corso d'un viaggio fatto negli ultimi mesi attraverso l'intera Germania, un'inchiesta attenta e serena sulla vita tedesca in tutti i suoi aspetti, dall'educazione militare della gioventù alla costruzione delle autostrade, dall'organizzazione delle classi lavoratrici alla formazione delle nuove correnti artistiche e letterarie, dalla produzione delle grandi industrie alla lotta contro gli ebrei, traccia un quadro completo della Germania contemporanea, precisando molti fatti e correggendo molte falsità.

«*Che cosa vuole la Germania? A questo interrogativo risponde lucidamente il libro*». (La Tribuna).

42) LA SCIENZA CONTRO I MONOPOLI

di *Anton Zischka* Illustrato - L. 15.—

Traduzione di *Aldo Oberdorfer*

L'opera si propone, senza nulla concedere all'ipotesi o alla fantasia, di raccontare gli sforzi compiuti, in ogni campo, dalla scienza per sostituirsi alla natura estendendo alla totalità degli uomini quei benefici che la natura aveva serbato solo a pochi popoli e pochi paesi privilegiati. Racconto nuovo, e quindi utile, anche alla maggior parte delle persone colte. E l'autore non solo è entusiasta delle grandi scoperte che descrive, ma è convinto che l'indagine e la tecnica siano i mezzi più idonei a realizzare la maggior parte degli ideali umani.

«*Il libro apre gli occhi sulla nuova realtà economica*». (Critica *fascista*).

43) L'IDEA UNIVERSALE DI ROMA

di *Romolo Murri* L. 15.—

Premio San Remo

Nell'immensa letteratura su Roma mancava ancora un lavoro il quale tracciasse chiaramente le linee maestre della unità e continuità della sua storia, dalle origini al Fascismo. L'Idea Universale di Roma mira a colmare la lacuna. Non è una storia di Roma; è la storia *dell'idea di Roma*: la storia di Roma trasferita, vichianamente, sul piano ideale eterno. È un tentativo di trasferire il pensiero italiano sul piano imperiale. È una presentazione del Fascismo sul terreno del vasto dibattito internazionale sulla crisi della civiltà di occidente e sul modo di salvarla, e mostra che c'è un solo modo: restituire alla romanità, intesa nella pienezza del suo significato, una funzione dominatrice con centro, di nuovo e sempre, in Roma.

ROMOLO MURRI

L'IDEA UNIVERSALE DI ROMA

DALLE ORIGINI AL FASCISMO

PREMIO SAN REMO

VALENTINO BOMPIANI
MILANO - 1937-XV

AL LETTORE

Una profonda e diffusa inquietudine domina il mondo: e molto si parla oggi e si scrive di crisi della civiltà di Occidente. L'Italia, col Fascismo, è emersa dalla crisi: e attesta, in molti modi, di dovere questa reintegrazione della sua vita di popolo nell'ordine all'aver riscoperto in se stessa e tratto a nuovo significato e valore la verità, la tradizione, la disciplina romana.

È facile vedere l'ampiezza e l'importanza dimostrativa ed impegnativa di questa grande esperienza. Perchè la tradizione alla quale noi risaliamo e ci ricolleghiamo non è solo nostra: è il patrimonio comune della civiltà occidentale. E il lento processo di negazione della romanità, di dissociazione spirituale, di esasperazione di tutti gli « individualismi » e i « particolarismi » è anche esso comune a tutta questa civiltà. E il nemico, l'anti-Roma, ha assunto oggi il carattere di una congiura universale, organizzata, diretta, spesso finanziata da Mosca.

Le origini di un tale processo salgono al tardo umanesimo, l'ultima forma di universalità storica sorta in Italia e di qui diffusasi nel mondo; e gli sviluppi di esso coincidono con un oscuramento, negli italiani, del senso della loro storia e con i secoli della nostra servitù politica. La riconquistata coscienza di noi stessi deve essere ed è, a un tempo, riconquistata coscienza della nostra funzione storica di universalità unificante.

In queste condizioni appare manifesto come sia opportuna una ricerca la quale si proponga di veder chiaro in questa romanità, di definirne i valori essenziali, di ricostruire il processo storico che l'ha condotta sino a noi, di vedere quanto di noi stessi,

della nostra viva coscienza, le appartenga, quali apporti estranei la oscurino o la minaccino, come si possa ricostruire in noi stessi e nel mondo l'impero di una universalità nuova, ma di derivazione e di tipo romano.

Questa ricerca abbiamo tentato nelle pagine che seguono. Esse vogliono avere solo il merito di una interpretazione fedele della storia di Roma: e non di un solo periodo, ma di tutto il corso di questa; poichè risalire ad essa sarebbe inutile ed arbitraria letteratura se ci fosse stata soluzione di continuità. È dunque la nostra, come si vede, ricerca di certezze antiche, di una tradizione che sia guida, di un passato al quale si debba obbedire. Opposizione netta e risoluta a tutto lo spirito del mondo moderno, il quale interpreta la vita non come accettazione di una norma predefinita, ma come affermazione dell'io che costruisce autonomamente il suo mondo e la sua storia.

Ma il lettore non si inganni. L'accettazione non vuol essere un atto di pigra docilità ma, sì, di virile risolutezza. Perchè bisogna rifare presente quel passato. Bisogna, ogni volta, vagliarlo, andare oltre la molteplicità sparsa, trovare i vivi valori essenziali, ricostruire la sintesi. Questo amore operoso di Roma dice lotte lunghe e tenaci e una faticosa esperienza interiore. E c'è più novità in queste pagine, che in molte costruzioni politiche di sognanti fantasie.

Ma voler far risalire alla romanità e quindi ridiscendere di nuovo da essa la civiltà di Occidente sarebbe una impresa vana se non si riconoscesse e affermasse che la civiltà di Occidente è, senza aggiunte, la civiltà. Poichè se fosse dato parlare di civiltà, al plurale, e se queste davvero sorgessero e tramontassero, i negatori della romanità potrebbero anche vantarsi di accelerare un inevitabile tramonto e di preparare una nuova aurora, che sorga su da non importa quale altro punto dell'orizzonte. La civiltà

è sempre varia e nuova, perchè è legata a molti fattori naturali, come il suolo, il clima, la razza, e perchè è storia, cioè novità assidua di contingenze, di rapporti, di generazioni e di sviluppi: ma l'uomo porta con sè nella storia i principii ideali eterni i quali costituiscono la viva sostanza della sua umanità.

E così la ricerca si complica. La scoperta e la giustificazione dei valori essenziali e perenni della umanità e della storia non possono esser fatte esaurientemente in sede storica, ma sì in sede filosofica. E questo volume ne suppone un altro. Abbiamo voluto costruire idealmente la città dell'uomo: e la prima parte dello studio, in preparazione, è dedicata all'uomo, la seconda alla città.

Ma non è necessario aver letto l'un libro per intendere l'altro. I caratteri fondamentali della realtà umana storica emergono chiaramente dalla storia di Roma: e si riassumono nella concezione della humanitas *e della sua universalità unificante, e nell'affermato valore della persona umana, nella cui spiritualità, che si svolge storicamente, il singolo e la città sono associati e fusi.*

Questo libro vuole soprattutto dare al lettore il senso della storia; vuol essere, diremmo, un poco orgogliosamente, il libro della storia. *La quale storia è, non un semplice accadere, soggetto alla legge di una incessante e totale mutabilità nella quale nulla permane, come non permangono nella rena le linee e i volumi dei giuochi fanciulleschi, ma l'incontro dell'eterno e del fluente, l'avventura dell'eterno nel tempo. E ufficio degli uomini è appunto quello di farsi tramite e sede di questo incontro, strumento consapevole di questa avventura divina, perchè essa riesca al fine voluto e il tempo acquisti sapore di eterno.*

In questa loro assidua fatica duplice è l'errore nel quale gli uomini possono cadere e che essi, di

fatto, alternamente commettono. O, fraintendendo l'eterno e troppo identificandolo con il loro passeggero modo di interpretarne e di servirne la funzione storica, cacciare la storia verso una immobilità dove essa stagna ed imputridisce; o — persuasi che tutto, in questa storia, è movimento o, come dicono, divenire — sommergere l'eterno nel tempo, vanificandolo.

Molto avremmo ottenuto se inducessimo qualche lettore a guardarsi da questi due errori, mostrandogli nella storia ideale di Roma l'esempio tipico di uno sviluppo nel quale quello che sta e quello che passa si associano armoniosamente per fare storia.

Ma il compito era assai arduo; per l'ampiezza del tema, per la molteplice preparazione storica, giuridica, estetica che esso richiede; e per la necessità di una concentrazione ed intensità di lavoro che non ci era permessa dalla quotidiana fatica giornalistica.

Presentiamo dunque queste pagine come la trama di un assai più vasto lavoro, il quale invoca collaborazioni molteplici e intense; e saremmo lieti di incontrare non solo lettori frettolosi e distratti, avidi di un alimento immediato del quale poi getteranno le spoglie; ma lettori pensosi, che amino associarsi un poco alla nostra ricerca, rifare per loro conto qualche tratto della via, segnalarci impressioni e giudizii, dare utili contributi. E sarà anche questo un partecipare, in qualche modo, nella molteplicità innumerevole di ufficii e di dedizioni volonterose che il compito esige, alla costruzione ideale della città umana, alla quale la storia ha dato, e vogliamo che torni a dare di nuovo, il nome di Roma.

ROMOLO MURRI

Roma, Via S. Alessio 25, luglio 1937-XV.

I

L'INQUIETUDINE CONTEMPORANEA

1. — Il mondo occidentale contemporaneo è pieno di inquietudine. Lasciamo da parte, per un momento, le posizioni conquistate dal fascismo e guardiamo intorno.

La vita procede rapida e tumultuosa, premuta da difficoltà di equilibrio interno e di organizzazione esteriore sempre più gravi e complesse. Si sono oscurate e quasi distaccate dagli animi le certezze antiche, che davano un senso alla vita ed una guida per l'azione. Alle certezze nuove ci si volge con l'assillo di una esperienza tentatrice, con acredine gelosa, che tradisce un intimo dubbio, con la rinunzia frettolosa ad ogni tentativo di esame preliminare e di controllo morale.

Da un periodo di grandi conquiste tecniche e intellettuali, di rapida diffusione della cultura, di pratica di ogni forma di libertà e di autonomia usciamo quasi storditi. Per il benessere materiale abbiamo ceduto la nostra pace interiore; l'io, che avevamo romanticamente elevato sugli altari, ci rivela, nelle indagini psicoanalitiche e nei romanzi di introspezione spietata, le sue più intime brutture; ogni forma di unità vicina e concreta cui ci possiamo rivolgere, per appoggiarci ad essa, par che debba esser pagata con divisioni più vaste e nette e tenaci: e l'odio soverchia l'amore.

Imbevuti fino alla midolla di storicismo, non sentiamo più la vita nella storia che come mutamento e novità, e, a un tempo, giudichiamo relative e labili le stesse forme nuove nelle quali ci si invita a raccoglierci, prima ancora di sperimentarne la consistenza; esortati e spinti, dal complicarsi dei motivi di vita nella cultura e dall'abito analitico, ad un criticismo sempre più radicale, vorremmo quasi sorridere di ogni dottrina e di ogni iniziativa che si presenti con la pretesa di darci la certezza, la consistenza, la salute: dinanzi alla quale, cioè, ogni critica taccia. Se — poichè per vivere bisogna agire, e per agire bisogna credere — rinunziamo deliberatamente alla critica, non possiamo giungervi se non comprimendo e facendo tacere in noi le attività spirituali di pensiero e la ricerca ansiosa di crescente consapevolezza dalle quali la critica rispunta, poi, inesorabile: pretendiamo di giungere alla padronanza di noi stessi, al dominio della nostra azione e delle cose, cominciando da una rinunzia intima al principio stesso ed al duro metodo di questa padronanza; e sempre più, cercando noi stessi, ci intrichiamo in quello che è fuori di noi e che ci spinge fuori di noi.

Dottrine e metodi di disciplina dell'azione non possono esserci utili se non in quanto si facciano, in noi stessi, centro vivente e coordinatore della nostra sensibilità e consapevolezza. Inutilmente, ad esempio, ci si invita a vedere noi stessi nella universa realtà dello spirito o nell'universa vita della Natura se non ci si insegna a dare a quello che *in noi* è spirito e a quella che *in noi* è natura, armonia, coesione, valore, unità. Il dualismo, che la speculazione pretende di avere superato, rinasce come problema intimo della nostra vita morale.

Aneliamo alla totalità, siamo pronti a concederci ad ogni causa e dottrina dell'Uno, del Cosmo, nella quale appaia una promessa di sintesi e di unità: ma purchè ci si possa poi *ritrovare* in esse, più noi, più in alto, più spiritualmente liberi. E' assurdo chiederci consenso e adesione, dichiarandoci prima il carattere illusorio di questo nostro atto, che dovrebbe fondare il nostro possesso di noi medesimi, la nostra vita consapevole, e che è solo, secondo dottrine in voga, l'effimero incidente di un mostruoso divenire che ci ingoia.

2. — Questi sono, molto sommariamente indicati, i caratteri generali dell'inquietudine, o della crisi, del mondo morale contemporaneo. Dovremo tornare su di essa.

Ma, *in limine litis*, ci è necessario prender nota dell'atteggiamento di taluni i quali negano risolutamente questa crisi. Essa esiste — dicono — nell'animo di quelli i quali non riescono ad adattare i vecchi schemi mentali e talune loro esigenze, speculative e pratiche, di ordine e di gerarchia di valori, alla nuova e più complessa e turbinosa realtà; a quelli che, avidi di comprendere, di dedurre e di prevedere, amanti di quiete, si impietosiscono sui mali del mondo contemporaneo perchè sono una sfida quotidianamente rinnovata al loro sforzo di equilibrio e di riposo; si impietosiscono cioè, in realtà, di se stessi e del loro turbamento.

La storia è processo: e quindi un equilibrio sempre cercato e sempre rotto, un invecchiare di forme e istituti storici non più adatti a contenere la vita che si svolge, un irrompere di forze fresche e nuove che scompigliano i modelli faticosamente costruiti. Qualche volta il processo è più lento, o me-

no visibile; qualche volta più rapido ed aperto: ma, a ogni modo e sempre, tutto muta e si rinnuova: e noi, se non vogliamo essere trascinati e travolti dagli eventi o gettarci in margine ad essi, dobbiamo tentare di far l'animo pari alle cose, nella comprensione e nella condotta; di *andare*, con il moto infaticabile della storia. Chi segue animoso la corrente giudica che tutto va: chi si sente tratto suo malgrado e trascinato parla di crisi. Cassandra non parlava di « crisi » ma di sventure: ed era già, in sostanza, la medesima cosa. Ma dalla sciagura di Troia sorse Roma.

Può parere di conforto a questa opinione il fatto che quando, ammessa la crisi, si comincia ad analizzarla ed a ricostruirne mentalmente il processo, le cose si vanno via via complicando, sino ad includere una cerchia sempre più vasta di fenomeni ed un sempre più lungo sviluppo di essa nel tempo. Da una manifestazione si passa ad un'altra: dall'economia al diritto, alla politica, alla morale, alla religione: si cerca un intimo nesso fra questi varî aspetti del male, e dalle connessioni spaziali si passa ad una dialettica della successione che si estende smisuratamente nel tempo.

La rivoluzione francese è il momento critico e risolutivo del contrasto fra il vecchio e il nuovo mondo storico occidentale. Dopo averne cercato la genesi, bisogna inseguire il processo dialettico dei principii che esso pose: dal liberalismo alla democrazia, che lo nega, dalla democrazia al socialismo, che la schiaccia, da esso al comunismo che nega tutta, in blocco, la civiltà d'occidente e vuol soffocarla nel sangue. Questo processo di corrosione del vecchio mondo storico e sociale, che la rivoluzione francese ha portato dalle idee nella storia, celebra

la sua orgia finale nella rivoluzione russa. Dove risalire, di dove ricominciare, per trovare un saldo punto di partenza?

Pure, si vive animosamente e si lotta. Chi dubita e vacilla non perde che se stesso. L'illusione — dicono i negatori della crisi — è nel voler cercare saldezza e stabilità di principii direttivi, che dovrebbero essere norma della storia, e quindi superstorici, nella storia medesima. Tutti i principii che la storia ha esaltato e celebrato nel fatto, essa li ha poi anche corrosi e rovesciati. Il passato al quale si vorrebbe fare appello ci si presenta sempre nella storia con l'umiliazione di una disfatta. Forse, se non ci fosse stata la grande rivoluzione francese, e il fascino che essa ha esercitato sulle menti, non sarebbe sorta questa mania di voler intendere la storia per crisi e per salti rivoluzionarî. E il concetto delle rivoluzioni-crisi si viene risolvendo in quello della rivoluzione vorace e totale di Trotzki, in un attivismo che considera tutta la civiltà occidentale come una « negazione » che deve essere radicalmente negata, per *poi* vedere che cosa sarà.

3. — Questo risolvere l'inquietudine contemporanea nella angoscia immanente di una storia in cui negazione e affermazione si alternano ineluttabilmente sposta il problema, non lo risolve. Ed esso ci appare in un nuovo aspetto.

Ammettiamo, per un momento, che la storia, nel suo corso profondo e fatale, sopra il quale appaiono e si agitano e vaniscono le innumeri manifestazioni di individui e di eventi concreti, non conosca crisi, perchè è tutta e sempre una crisi. Questa storia, di per sè, mi interessa assai scarsamente, per il fatto stesso che la mia realtà e vita di sin-

golo uomo interessa lei così scarsamente. Io mi occupo della *mia* storia; io sono a me il massimo problema; e questa storia che mi si svolge intorno e nella quale io avventuro il mio destino, deve avere un senso e un valore per me.

Talora questa comunione di vita sociale riesce relativamente facile e spontanea. Ma quando sorge in me insoddisfazione e inquietudine perchè alla mia sete ed ansia di vita contraddice la realtà umana che mi circonda e mi investe, o perchè la crescente vastità e complessità di essa è più difficilmente afferrabile da me e indocile al mio bisogno di armonia e di certezza interiore, nasce la crisi. Questa può quindi anche esser definita in termini di esperienza individuale, come rottura e difficoltà di equilibrio fra il mondo umano che ho bisogno di costruire in me e quel mondo umano che mi offre la storia e che io voglio sottoporre al mio giudizio critico ed alla mia valutazione morale, per dominarlo e fare in esso me stesso. Una cultura, una civiltà, un'epoca storica definita da una sua certa unità interiore e forza dialettica di svolgimento storico è, in sostanza, un sistema di armonia e di equilibrio fra gli uomini che hanno bisogno di farsi il loro mondo umano e la loro vita storica e la società che li accoglie e li educa in sè e mette le sue leggi e gli istituti a servigio di quel loro farsi uomini, e si giova e si alimenta essa stessa della coincidenza di queste attività individuali in una disciplina collettiva.

E' necessario che alla base della vita degli uomini associati sia un piano comune, una tacita intesa fra il singolo e le idee che dirigono la comunità, una fiducia profonda del cittadino nella sua città. E una cultura si esaurisce quando questo le-

game è spezzato; quando la storia esterna entra in conflitto con la coscienza morale degli uomini migliori, quando i varii elementi e momenti di una civiltà storica non riescono più a comporsi in una vivente e cantante ed operosa armonia nello spirito.

Periodi di questo genere ce ne offre parecchi la storia della nostra civiltà occidentale. Le città greche, respinta l'Asia con una magnifica unanimità di sforzo, non riescono a passare dalla città ad una più vasta società ellenica, e si esauriscono nelle lotte faticose e crudeli, e perdono la libertà. Roma, dopo la mirabile ascensione repubblicana, non riesce a dare alla *res publica* la disciplina necessaria per governare un impero, e deve sacrificare alle esigenze di questo molte libertà dei suoi cittadini. Poi, la nuova interiorità spirituale addotta dal cristianesimo entra in conflitto con l'istituto imperiale. Essa ha appena celebrato la sua vittoria, a costo di molteplici transazioni, e la irruzione dei barbari crea un nuovo contrasto fra la grezza particolarità degli invasori, espressa negli istituti feudali, e l'universalità del diritto e della fede romana. Ancora, nel tardo Rinascimento, è questa universalità stessa che si dissolve, e incomincia la ricerca faticosa di una nuova unità.

A voler indagare troppo sottilmente i processi genetici di queste crisi successive, esse si dilatano sino a toccarsi e cuoprono tutta la storia, senza soluzione di continuità. E ne sorgerebbe una storia evoluzionisticamente costruita o dialetticamente dedotta, nella quale annegherebbe la libertà e svanirebbero i contorni precisi della realtà storica concreta. La storia non procede con moto uniforme: essa si addensa, a tratti, e si distende; ha sbalzi improvvisi dall'interno, ma anche fratture violente

per urti di popoli e di razze; a periodi di creazione e di crescenza si alternano periodi di dissolvimento; un modo di vita dominante sale a chiarezza di espressioni e di istituti e poi si offusca e si perde; un nuovo modo di vita comincia; e, nell'intervallo, molte coscienze sono travolte nel dissolversi del vecchio ordine e molte soffrono del contrasto fra la nuova realtà spirituale, che hanno nell'animo, e la ostile società circostante.

Le più vaste crisi sono anche le più intime: e in chi le soffre più addentro esse cercano, e troveranno, i loro sbocchi e il segreto dei nuovi sviluppi. Coscienze operose di storia sono quelle che non rispecchiano la realtà storica passivamente, come vetro inerte, e non la seguono supinamente: ma dànno ad essa un animo e una consapevolezza e un fervido impulso di volontà creatrice. Esse cercano nella storia e portano in questa i « valori » della loro propria spiritualità: e respingono, come cosa estranea ed ostacolo, tutto quello che non obbedisce alla legge della loro intima vita. Nel mondo dello spirito non c'è problema che non possa e non debba ridursi a un problema di personalità. Una è la legge, a un tempo, della nostra vita e della nostra storia.

4. — La novità felice e feconda del Rinascimento, e del mondo moderno, sta nell'aver di nuovo, e più intimamente, ricondotto ogni realtà di natura e di storia, di cielo e di terra, a realtà e vita di coscienza, a momento e processo di umanità che si forma: nell'aver voluto rifondere nella viva fucina di questa coscienza dell'uomo che fa se stesso tutte le forme culturali e istituzionali distaccate e quasi irrigidite in una loro obiettiva realtà, carcere

dell'azione. Questo è il principio del nuovo umanesimo, nutrito di spiritualità cristiana.

Ma l'errore supremo del Rinascimento stesso e del mondo moderno, l'intima radice delle sue crisi, che empie di affanno i secoli, fu l'aver confuso, in questo uomo che bisognava rifare, l'individualità e la personalità. Chiariremo in altra sede questo equivoco rovinoso. La sete di individuazione ci fa schiavi di torbidi impulsi, di rigide determinazioni e di una cupidigia irruente e dissociatrice: essa pone uomo contro uomo, classe contro classe, nazione contro nazione, nella ricerca del benessere e della potenza, nei fasti e nefasti dell'orgoglio conquistatore, in una avidità di appropriazione che sarà sempre rapina. La legge della personalità impone all'uomo di contrastare in se stesso e di superare la cupidigia dell'individuazione, di volgersi a quei beni dei quali tanto più si ha quanto più si dà; di arricchire la vita dello spirito, che è anche comunione degli spiriti nell'unità.

Se chi si chiude in sè fa esterne a sè la società e la storia umana e non le riconcilia a sè che come strumenti della sua rapina, chi invece apre sè alla vita dello spirito ed alla universalità delle forme di questo fa interiori a se stesso la società e la storia. Egli sa che gli uomini non possono salvarsi ciascuno per suo conto: che la storia nella quale gli avviene di vivere non sopraggiunge a lui, ma è l'intimo processo del suo stesso farsi; che quando egli vuole e cerca e procura l'esplicazione e l'arricchimento della sua personalità, e delle attività nelle quali questa si esercita, vuole, cerca e procura qualche cosa di universalmente umano; che egli non può, insomma, farsi uomo, nella pienezza del significato di questa parola, se non facendo la sua

casa, le sue amicizie, la sua città, la sua comunità religiosa: e non, poi, chiudendo questi istituti nel suo egoismo, ma lasciandoli aperti a una sempre più viva consapevolezza di universalità, senza confini verso l'infinito.

E alla solidarietà nello spazio corrisponde la solidarietà nel tempo, nel succedersi delle generazioni. Il dispregio del passato somiglia al dispregio del vicino: e nasce dalla stessa ripugnanza a una disciplina unificatrice, ad una responsabilità verso altri, la quale limiti la nostra sete di individuazione. Quando mi sono persuaso che l'inquietudine mia è, nel fondo, la medesima inquietudine del mio vicino e della mia città, e di ogni uomo e di ogni città la cui vita acquista per me senso e valore solo nella mia consapevolezza e nella collaborazione di una comune ricerca e destino, questa vivente unità storica mi si illumina di una sua esperienza interna, di una sua coesione e durata, di un patrimonio spirituale affidato alla comunità nella quale io vivo, perchè lo accresca e dilati.

5. — Questa che diciamo « crisi » del mondo e della civiltà occidentale ha, dunque, due aspetti o momenti: l'uno soggettivo e interiore, l'altro oggettivo e esteriore.

La concreta realtà storica nella quale dobbiamo vivere ed operare si fa sempre più multiforme e complessa e dissociata e, in questa sua multiformità discorde, solleva dinanzi alla nostra azione problemi più gravi ed urgenti di valore e di scelta; onde una crescente angoscia di coscienze umane affinate da maggiore consapevolezza, nutrite di criticismo, chiamate, da una vocazione la cui stessa nobiltà ed altezza sembra essere una crudele iro-

nia, a fare l'ordine e l'armonia in questa storia tumultuante e sconvolta.

Si direbbe che siamo dinanzi a un mefistofelico contrasto. Quanto più l'uomo ha bisogno di raccogliere ed unificare in sè il reale, tanto più questa realtà gli si complica fra le mani e gli sfugge e si disperde.

Si pensi: nella società antica — poniamo, prima della rivoluzione francese — il mondo di esperienza nel quale un uomo doveva costruire la propria esperienza e correre la propria avventura era: *a*) assai più ristretto nello spazio; *b*) assai meno complesso in forme e motivi e nel loro intimo giuoco; *c*) retto da una tradizione e da un costume assai più stabili, e talora quasi immobili all'apparenza. Oggi questa esperienza si è fatta terribilmente più ricca e complicata. La rapidità delle comunicazioni, il telefono, la stampa, la radio, hanno soppresso le distanze, enormemente esteso e fatto più varia e complessa e mobile dinanzi a ciascuno di noi la *scena* della vita: ci assillano interessi più vasti e molteplici, curiosità quasi illimitate. Abbiamo nel cinema, nel teatro, nel romanzo una letteratura quasi universale, nella quale il mondo di fantasia caratteristico dei singoli popoli, e quindi già assoggettato a una lenta opera di unificazione, si confonde e si perde.

Noi crediamo di andarci abituando, solo perchè vien meno lo stupore e perchè impariamo presto l'uso dei nuovi mezzi tecnici e perchè tanta complessità ci distrae piacevolmente. Ma, in realtà, la nostra presenza a questo mondo esteriore così complicato diviene sempre più superficiale e labile; non riusciamo più a *stare con noi stessi,* a lasciar chiarirsi dentro di noi le voci che vengono dal pro-

fondo, a convertire questa tumultuaria esperienza in saggezza.

Lo sforzo di dominio e di sintesi, che dovrebbe essere più vigoroso, ci diviene invece più difficile; abdichiamo insensibilmente al dominio di noi stessi, al controllo della esperienza che affluisce dal di fuori, alla ricerca di una norma consapevole e libera della nostra condotta, alla padronanza del nostro mondo storico che ci era stata, con tanta magniloquenza, promessa.

Avesse almeno, questo tumultuoso irrompere nella nostra coscienza di una molteplicità sempre più diffusa e dispersa, trovato in noi un saldo principio e metodo di disciplina interiore! Ma proprio il contrario è avvenuto. Gli ultimi secoli sono caratterizzati dal razionalismo e dal romanticismo; cioè da un abito esasperato di critica dissolvitrice e dalla ingenua fiducia nella bontà naturale dell'uomo, nelle ispirazioni profonde dell'istinto, procedenti dal grembo materno di una natura fatta divina. Il razionalismo si va, da secoli, dilettando a dissolvere tutti gli appoggi e i sostegni « dommatici » che, nel mondo del pensiero e in quello della società, avevano già sorretto ed indirizzato la vacillante ed incerta volontà umana. Il romanticismo, quando più era necessario dire all'uomo: sorvegliati, riprenditi, controlla quello che viene dal di fuori, fatti una regola certa del tuo agire e costruire, gli ha detto invece: abbandonati, rovescia tutte le dighe, apri tutte le barriere, fidati al tuo istinto. La storia e la legge sono il male e ti fanno cattivo. Muta la società, datti nuove leggi e nuovi istituti, proclama — verso e contro chi? — i tuoi diritti: e la tua bontà naturale, non più coartata e compres-

sa da istituti e costumi iniqui, darà tutti i suoi frutti meravigliosi.

Posto ciò, dovremmo piuttosto stupirci che gli effetti di questi indirizzi e coincidenze non sieno stati anche più rovinosi. La società occidentale ha ancora in sè forze intime di resistenza e di neutralizzazione dei più pericolosi germi patogeni. I tessuti da essi minacciati di necrosi, i più intimi e delicati nessi di coscienza e di azione, si difendono e vivono, ma con crescente, avvertita, difficoltà. Spinti sempre più e con più forza verso le distrazioni esteriori, abbiamo ancora dinanzi agli occhi avidi un largo margine di piacere e di dimenticanza: e ci sfugge l'assiduo occulto lavorio di distruzione, che ci va forse preparando i crolli subitanei e definitivi.

6. — Questa sommaria presentazione dell'inquietudine contemporanea non è una chiara diagnosi del male e non ci illumina molto sui mezzi di liberarcene. Essa solleverà forse anzi, nel lettore attento, una folla di problemi e di interrogazioni. Siamo noi in grado di comprendere un così vasto processo di trasformazioni, che tocca le assise medesime della nostra civiltà, e di dominarne i moventi? Se l'andamento della storia accusa una nostra insufficienza, va questa ricercata in difetto di comprensione o in mancamento e vizio della volontà? Per regolare e guidare le nostre attività abbastanza da alto noi dovremmo superare con l'occhio e con l'animo il processo storico, ricongiungerne i capi: le origini prime ed i fini decisivi. Ci è questo possibile? Per l'azione volta alla conquista del mondo esterno e alla produzione dei beni materiali ci siamo fatti una tecnica sempre più perfetta. Ma nel campo della vita morale una tecnica

è impossibile a raggiungere od inutile. Poichè la tecnica si fonda su leggi e determinazioni obiettive della realtà: e qui è il soggetto stesso — le coscienze umane, così innumerevolmente varie e trasformabili — che bisogna disciplinare. Se si sottomettono coscienze e storia a una dura necessità, appare vana la pretesa di dominarle. Se poniamo a fondamento della storia la libertà, l'esperienza fatta dei regimi liberali, delle libertà dissociatrici, è davvero mortificante.

Queste interrogazioni ansiose debbono acuire il nostro sforzo, non disanimarci. Anzitutto dobbiamo cercare di entrar più addentro nell'inquietudine e nei suoi problemi, di meglio intenderla. Ma intendere vuol dire distinguere. Molte analisi, più o meno ingegnose, del mondo morale contemporaneo ci lasciano insoddisfatti e poco ci giovano appunto per la loro generalità, che è poi genericità, imprecisione.

Cominciamo dal ricondurre la storia, in quanto è storia propriamente umana, fatta di consapevolezza e di volontà, all'uomo che la intesse. Ma i varii atteggiamenti umani vedono e prendono la realtà sotto aspetti diversi e tendono a dare alla storia indirizzi diversi. Se di questi atteggiamenti e momenti diversi dell'agire umano possiamo precisarne alcuni, fondamentali e decisivi, avremo già una chiara distinzione da applicare nel nostro esame.

Ora noi pensiamo che, risalendo alle origini stesse della nostra vita spirituale, dove conoscenza e volontà fanno tutt'uno, e considerando la conoscenza in funzione di volontà, ci è possibile distinguere quattro atteggiamenti fondamentali, che ci si convertiranno poi in quattro diverse espressioni ca-

ratteristiche della civiltà contemporanea. E grande sarà per la nostra indagine il vantaggio di questa semplificazione. Noi la assumiamo ora come una ipotesi di lavoro; e non intendiamo in alcun modo di imporla a priori. Essa si giustificherà, agli occhi del lettore, nella misura in cui apparirà giovevole all'esame storico e parrà, infine, risultare dalla stessa attenta considerazione dei fatti e della loro concatenazione.

Distinguiamo adunque, nell'agire umano:

1) Il momento del fare, o l'attività pratica, volta a fini immediati e concreti, e l'intelligenza *intuitiva,* che ci chiarisce il fare come rapporto definito e concreto, in circostanze date, dell'agente e del suo oggetto: *homo faber;*

2) Il momento del *saper di fare,* di una coscienza *presente* al suo fare e che si ripiega criticamente su di esso ed astrae e universalizza quelli che erano i termini concreti e individui dell'azione, convertendo le cose in concetti e costruendo con i concetti un suo nuovo mondo, razionale: *homo sapiens;*

3) Il momento del *vedersi fare,* del fissare l'azione attuale concreta, e contemplarla e ricostruirsela dentro in linee e forme, distaccandola dal vivente rapporto con tutta l'esperienza dalla quale emerge, fissando l'attimo: *homo poeta;* ed è il momento estetico, o dell'arte;

4) In fine, e soprattutto, il momento del *saper che cosa fare;* del sapere a che tenda la propria azione, dove essa debba idealmente posarsi, in definitiva; quale è, in sostanza, il *valore* della realtà e della vita, quali i pregi ed i fini della umanità che vogliamo, in noi stessi e di noi stessi, foggiare: *l'homo pius*: la *pietas* della quale Virgilio fa la ca-

ratteristica di Enea fondatore primo dell'impero. Per indicare il legame spirituale che unisce l'uomo alla società e alla città noi moderni non abbiamo un termine adatto, essendo quelli dei quali si servirono gli antichi (pietas, virtus, religio, fides, ecc.) passati a significazioni strettamente morali od ecclesiastiche.

7. — A ciascuno dei tre primi momenti, separatamente presi, corrisponde un ideale o una visione o modo di vita: e sono, rispettivamente: 1) l'attivismo; 2) il criticismo razionalistico; 3) l'estetismo. Il dovere indicarli, con termini peggiorativi, in *ismo*, accenna già al difetto radicale, che sta nell'isolare uno dei momenti dello spirito dagli altri e sovrapporlo agli altri e spezzare così l'unità dello spirito stesso.

Il quarto momento, quello dell'esigenza unitaria e della visione religiosa della vita, dominò incontrastato, nel mondo del pensiero e in quello degli istituti e del costume, sino al principio dell'età moderna. La insurrezione violenta degli altri momenti sembra aver sconvolto e disorientato non solo quelli che lo rappresentano e lo sostengono, ma l'efficacia stessa del principio e dello spirito religioso nella vita e nella storia. Certo mai come oggi l'attività umana fu così intimamente lacerata e distratta da contrastanti principii e visioni di vita; e mai le si è fatta più oscura ed incerta la fiducia nei valori perenni ed assoluti che dànno pregio e consistenza alla personalità umana. Di questa intima e decisiva realtà religiosa il mondo occidentale e mediterraneo ebbe, in principio, una consapevolezza vaga, che pur non impedì una ferma certezza morale; e se la espresse in miti — mirabile è, in

Platone, il sorger su di questi miti dalla stessa riflessione filosofica — varii di efficacia e di valore, ma che pur costituiscono il vivo linguaggio dell'Eterno nella storia. Noi abbiamo esercitato su questi miti la nostra indagine razionale, abbiamo spezzato le fragili ampolle di vetro; ma nessuno ci rende l'aroma che essi contenevano o ce ne dà la *formula chimica.*

8. — L'attivismo è la prima negazione di questa intima legge di unità dell'agire umano: è, diremo con paradosso solo apparente, l'*azione senza scopo;* la recisione dei nessi vitali dell'atto concreto, l'azione per l'azione, il fallimento della norma nella condotta.

Come può questo avvenire? Innanzi tutto, guardate se non sia questo che veramente avviene. L'uomo moderno, inquieto e malato, si getta nell'azione non per cercarvi, in un piano pazientemente elaborato e perseguìto, la formazione e l'esplicazione di se stesso, l'attuazione, in sè e nel mondo del proprio fare, di un tipo consapevole di umanità che sovrasti e si imponga alle cose e agli eventi, ma per esasperarsi nell'intenzione di uno scopo particolare, il quale nella azione totale potrebbe aver solo ragione di mezzo: la ricchezza, la prosperità, la potenza, l'onore, la voluttà. Par quasi che, cercando qualcuna di queste cose, l'uomo tenti di stordirsi, di non pensare a quello che egli dovrebbe veramente cercare, di impegnarsi a fondo in questa direttiva esteriorizzante, per soffocare in sè l'ansia oscura di esigenze violate, di un'altra scelta, liberatrice, ma terribilmente impegnativa. Troppo a lungo ci condurrebbe far l'analisi di questa malattia dell'uomo che è l'attivismo contempora-

neo. Ma un esempio vogliamo addurre, un caso significativo per la sua stessa banale semplicità: la mania dell'andare veloce, che prende spesso i conduttori di macchine, in vista della strada aperta dinanzi e al suono del motore pulsante. Quel che importa non è più l'andare in un certo luogo, per un certo scopo, con certe necessarie cautele; ma l'andare, semplicemente, a una andatura vertiginosa; il sentirsi lanciati nello spazio e pur padroni dello spazio, salvo il saltar di là, d'un tratto, per un incidente qualunque; il segnare, in questo divenire troppo lento della noia quotidiana, la scia di un divenire più rapido, nel quale tutti i motivi della noia e dell'inquietudine consuete sieno fatti violentemente tacere. E quante trepide virtù di serra ha fatto crollare questo strappo alle norme della consuetudine protettrice, la vertigine di un movimento che si compiace della sua sola velocità, nella quale le salde immagini fra le quali eravamo usi muoverci sembrano correre esse precipitosamente, in atteggiamenti comici, verso il passato che le ingoia. Tanto poco basta per far crollare la disciplina etica di una vita umana, quando quel poco può iridarsi, anche solo per un attimo, dei fulgori *dell'assoluto*.

La necessità, per l'uomo, di trascendere i prorî atti singoli e coordinarli in vista di una azione totale, di porre a base delle volizioni particolari e determinate, adeguazioni superficiali e fuggevoli di una momentanea coscienza a una momentanea realtà empirica, una volontà *immanente* nella quale permanga, col *valore*, il *soggetto*, non può mai essere totalmente elusa dall'azione consapevole. Se ci si immerge nell'azione, insofferenti delle norme che dovrebbero infrenarla e guidarla, la nostra

stessa ansia di vita investe questa azione e si cerca nell'insieme, nella corsa, un contenuto e un valore che sempre sfuggono.

E facile è l'illusione.

Poichè molteplici sono i bisogni umani e, soddisfatti, ripullulano e si accrescono e grande è la varietà dei mezzi che ci si offrono per soddisfarli, l'irrequieto bisogno di agire non sosta mai: e ogni particolare scopo è, per l'ora che corre, stimolo e motivo sufficiente all' azione lanciata, solo in quanto questa, operando, vince gli ostacoli e si riconcilia in qualche modo con la resistente realtà e gode della sua forza e del suo successo in vista dell'ulteriore suo corso e delle nuove conquiste che il presente promette e prepara.

Errore e pena dell'attivismo è l'indurre l'uomo a cercarsi fuori di sè, nei particolari oggetti che, di volta in volta, gli offrono soddisfazioni momentanee. Noi non dobbiamo assoggettarci e legarci con l'azione ad una realtà esterna a noi: ma ci è necessario conquistare questa realtà esterna, trasferirla e trasfigurarla in noi, farla divenire vivente umanità, secondo le esigenze della vita dello spirito. Lo studio della natura e del determinismo al quale essa obbedisce oscura in noi, sin quasi a spegnerlo, il senso della nostra interiorità libera. La macchina dà al nostro agire una andatura quasi meccanica: lo sforzo vòlto ad una produzione sempre più intensa accresce smisuratamente la stima delle comodità che i beni prodotti ci procurano e l'ansia di possederli in copia. Salgono di pregio le qualità dell'uomo attivo, creatore di iniziative, di aziende, di fortune, di potenza: e diminuisce di altrettanto il pregio delle attività disinteressate, della cultura,

del raccoglimento, nel quale si conversa quasi con noi stessi.

E se, come avviene agli spiriti più alacri ed animosi, queste povere cose esteriori non bastano a saziare la sete di vita e, d'altra parte, non si sa cercare la vita dove essa veramente è, nel far più ricca e più calda la propria umanità, allora gli uomini impegnano nella corsa a briglia sciolta tutta l'ansia del voler vivere, esaltano in sè l'azione per l'azione, lo sforzo, l'impeto contro l'ostacolo, la tensione al massimo delle proprie energie; e, passando oltre a ogni scopo particolare, vantandosi di un loro singolare ascetismo, si immergono tutti nella propria azione, di fantasia o di gesta, e godono di essa e del sentirsi artefici del proprio mondo.

9. — Per questa via l'attivismo sfocia nell'*estetismo*.

Se si cerca, fra i molti responsabili, qualcuno che di questo passaggio dall'attivismo all'estetismo sia il principale artefice e rappresentante, il pensiero corre subito a Goethe. Egli era intimamente germanico nell'anima, come mostrano la sua giovinezza romantica e i suoi primi scritti, e, secondo il genio della sua razza, amava l'azione impetuosa, lo sforzo contro ogni limite, l'effusione mistica nella natura, come per captarne le fonti più riposte di energia, il disdegno per quel che è conquistato e raggiunto, in vista di nuove avventure e ricerche e nuove possibilità; voleva avere, ma solo per cercare ancora. Faust sarebbe caduto in potere del diavolo quando, dinanzi ad un attimo bello, avesse gridato: fermati. Goethe scrisse: *in principio era l'azione;* l'oscura divina origine della natura, che è sforzo, processo, creazione assidua, anelito verso

la coscienza, come verso una nuova, più intima possibilità di agire. Ma egli aveva in sè, forse dalla nascita, come taluni vogliono, un altro uomo, partecipe dello spirito e della tradizione mediterranea; o, certo, divenne un altro uomo, alla scuola dei greci e dei latini: e nell'azione, e oltre essa, cercò la *parola*. Volle affinare la sua umanità dicendola a se stesso, nel « Werther », in « Faust », in « William Meister »; volle possedersi, distaccarsi dalla azione, per vedere le « forme » classiche sorgere da essa e in queste essa sostare e posarsi e rischiararsi. E la gioia della visione del suo fare, la creazione artistica e l'armonia delle forme, sopra il tumulto della natura, gli parvero il valore supremo della vita: onde la calma olimpica che lo distingue.

Ma questo di Goethe non è che un esempio, il più insigne. In esperienze innumerevoli, il trionfante romanticismo dilagò nel mondo del pensiero e della cultura, diffondendo l'impeto panico e rivoluzionario dell'azione. E frequenti furono i tentativi di chiarimento del torbido, prepotente, febbrile impulso ad agire, in sereno, mediterraneo rispecchiamento estetico nel quale l'io, salvandosi quasi dalla bufera, potesse riposare e compiacersi nella contemplazione di sè agente e del mondo del proprio agire; nel convertire l'azione profonda, impetuosa, in creazione artistica, nel passare dallo spirito dionisiaco allo spirito apollineo.

Ma la serenità estetica esige un equilibrio ed una armonia interiore che mancano all'attivismo. Quando è venuta meno la certezza dell'assoluto e, con essa, la paziente e dura disciplina necessaria per fare dell'assoluto la legge e il segreto della propria personalità, il culto dell'azione per l'azione e il ripiegamento estetico di questa su se stessa

si offrono come un intermezzo necessario, dal quale poi non si trova più via di uscita. L'arido formalismo dell'imperativo categorico di Kant, supremo prodotto di una ragione fattasi tutta critica e distaccatasi dall'azione, non ebbe seguaci; e l'azione, francata dalla vecchia norma trascendente e proclamatasi divina, urta impetuosa contro le frontiere dell'io e le rovescia, lasciando libero corso a una sete di individuazione che dissolve la personalità.

L'estetismo dissimula il vuoto dell'azione frammentaria, non lo colma. Esso anzi tende ad uccidere l'azione stessa convertendola in rappresentazione, mutando *l'autore* in *attore.*

L'uomo che si innamora dell'azione per se stessa se ne innamora, in realtà, per se stesso, e non chiede, ormai, che uno specchio per ammirarsi. Ma godere nel vedersi e sentirsi agente, cantare per sentire l'eco della propria voce, aspirare non più che al dominio estetico del proprio atto, significa isolare l'azione, distaccarla da quel complesso di interferenze, di implicazioni oggettive, di responsabilità, nel quale essa è indissolubilmente presa, nel mondo sociale, storico, morale; significa inaridirne la pura fonte divina, deviarla del suo scopo immanente, farne un veicolo di dissociazione e di rovina.

E questo, appunto, ha fatto l'estetismo moderno.

10. — Attivismo ed estetismo hanno un comune carattere. Il primo esalta, sulla ragione e sulle sue faticose interpretazioni concettuali e costruzioni teoriche, l'*intuizione,* l'intimo accordo con la realtà di una intelligenza immediata e operosa, che

è come la prosecuzione dell'istinto e si immerge quasi nel vivo fluire del reale. L'altro esalta la *fantasia*, l'immaginazione creatrice, l'espressione vivida dell'animo commosso; il concetto gli serve per far più ricca e preziosa questa espressione, ma non la domina.

Si potrebbe essere quindi tentati di vedere in questo dispregio della ragione, della riflessione, dell'analisi paziente, dell'autocritica, della chiara e coerente qualificazione delle cose e degli impulsi e stati d'animo, la comune radice dei loro errori, e chiedere ad un ritorno alla ragione la correzione di questi.

Ma non è così. Il razionalismo domina le origini del mondo spirituale contemporaneo. E' la critica razionalistica del secolo XVIII che ha prima rovesciato il mondo antico, deriso la sua credulità, minato i suoi istituti e costumi, celebrato un umanesimo iconoclasta che presumeva di possedere, nella ragione, il mezzo di ricostituire il suo mondo storico, un mondo che fosse assai più abitabile per l'uomo. La rivoluzione francese derivò dalla ragione i suoi « immortali » principii e l'intima forza di diffusione che li condusse trionfalmente in giro per l'Europa. E se il romanticismo reagì contro l'aridità di una critica negativa e dissolvente, se proclamò la preminenza del sentimento, esso non seppe essere — e non poteva, per i suoi stessi caratteri originarî — un impulso ed una energia di associazione e di costruzione; e questi compiti pratici furono ancora riserbati al razionalismo. Il quale, a sua volta, non poteva assolverli. Poichè la ragione — lo abbiamo visto — è ripiegamento dello spirito su se stesso, analisi del pensiero, critica, risoluzione della complessa e multiforme real-

tà storica negli elementi onde risulta e nel loro determinismo: interpretazione analitica e genetica della realtà storica, non guida ed illuminazione della libertà creatrice.

« Razionali » sono lo storicismo, il liberalismo, il socialismo. In vario modo, queste varie dottrine e prassi mirano a cogliere e a disciplinare il rapporto processuale degli atti umani nelle società storiche, disinteressandosi della volontà singola animatrice, che ad esse sfugge. La loro critica e costruzione sono volte a cogliere il passaggio dalla interiorità alla esteriorità; la successione e il nesso dei fenomeni nello spazio e nel tempo, le determinazioni necessarie nelle quali questa esteriorità li fissa e li collega. La vita dello spirito è invece un cammino inverso: dalla esteriorità alla interiorità, dalla necessità alla libertà, dal molteplice all'uno; e su questo cammino le dottrine vi lasciano intieramente all'oscuro. L'uomo è uscito di sè e non trova più la via per rientrare in casa.

Quando queste dottrine dall'analisi e dalla critica intendono passare alla prassi si intricano in contraddizioni irresolubili. Il liberalismo, ad esempio, ha voluto costruire un sistema di libertà formale e di schemi rappresentativi, disinteressandosi dell'uso che il singolo avrebbe fatto delle sue libertà, dell'animo che egli avrebbe portato in quegli istituti. E gli schemi, vuoti ed astratti, si sono rivelati menzogne.

Il socialismo, portando tutta la sua critica sui rapporti di interessi e di potenza fra i membri della comunità umana, ha trovato tutti i vizii della società antica e borghese in questi rapporti, sotto i quali ha preteso di scuoprire un rapporto fondamentale e necessario di dominanti — possessori

dei mezzi di lavoro — e dominati, proletarii. Esso non ha visto l'uomo che cerca la sua personalità, e che si muove in tutt'altra sfera: e ha dichiarato la religione, nucleo primo di questa personalità, affare privato, irrilevante ai fini della critica della società antica e della costruzione della nuova. Esso ha veramente invertito l'uomo, ponendo la sete di eterno che è nel *fondo* della sua anima come una *soprastruttura* insidiosa ed ingannatrice. E la società che esso vagheggia e vuol costruire è tutta intesa a regolare ed imporre i rapporti di produzione e di scambio delle merci; e poichè il consenso intimo ed essenziale che fonda le società umane non può mai raccogliersi e consistere in questi rapporti economici, il comunismo non può tentare di impossessarsi della società e della storia se non per mezzo di una mostruosa tirannide, che soffochi la libera personalità e la vita intima delle coscienze.

Sappiamo quanto vasto e delicato sia l'argomento, quanto varii e complessi gli sviluppi del razionalismo. L'esaminarli non serve al nostro scopo presente. Nell'insieme, e soprattutto per quel che riguarda gli effetti di esso nella cultura occidentale, noi lo denunziamo come un esercizio abusivo della ragione, spostata, dalle sue naturali funzioni di controllo, a funzioni di guida; da elaborazione di concetti a posizione di ideali; dalla universalità vuota di quei concetti medesimi alla concreta universalità di una pretesa vivente comunione con l'essere. Questa comunione è affare della volontà e dell'azione totale; e il razionalismo ha negato la volontà e la libertà, risolvendo gli atti

umani nel determinismo di un qualsiasi aspetto della evoluzione e del divenire « assoluto ».

L'inquietudine contemporanea discende, per molta parte, dagli errori ai quali questa falsa guida ci ha condotto, ed è di essi una implicita confessione, benchè ancora senza pentimento.

Il razionalismo ha svuotato i miti ed i dommi sui quali si appoggiavano le certezze morali, non perchè essi sieno realmente vuoti, ma perchè alla ragione sfuggiva il loro intimo contenuto, non traducibile in formule concettuali. Esso ha sostituito alle *cose* i *segni*, all'io singolo, ed alle sue responsabilità, un soggetto irresponsabile, inafferrabile ed inesistente, fosse questo la natura o il Logos o lo Stato hegeliano, incarnazione dell'Ethos, o lo spirito popolare degli storicisti del diritto o, ultime invenzioni, la classe lavoratrice o la razza « pura »; e la dura alternativa di una scelta incombente e necessaria fra il bene e il male ha nascosto nei fumosi universalismi che si sono chiamati evoluzione, progresso, democrazia e simili, giustificazioni sommarie di tutta la realtà, schemi astratti nei quali tutto poteva entrare, senza trovarvi una disciplina. Infine, il razionalismo è stato, per molti, la scuola di un criticismo corroditore, mortificante l'azione. Quando gli stoici vollero elevare la ragione a regola di vita, il loro sforzo si concluse in un'etica della passività (consapevole bensì ed eroica, ma tanto più, per questo, penosamente pessimistica) e dell'astensione.

Più tardi lo schietto risultato del criticismo kantiano sarà, più che l' attivismo metafisico di Fichte o il panlogismo di Hegel, la negazione schopenhaueriana della volontà di vivere, cioè della volontà e della vita.

Ma, oltrechè con gli eccessi della critica, il razionalismo ha fiaccato e deluso l'azione con la vacuità delle sue faticose e superbe costruzioni teoriche: e, poi che vivere è necessario e vivere è agire, il disgusto pratico per il pensiero e per la critica e, in genere, per tutti i ragionatori si è risolto in una nuova avidità di animose credenze e di dedizioni entusiastiche.

11. — Il mondo contemporaneo ha dunque bisogno ed è assetato di una nuova disciplina interiore e di una nuova unità spirituale. Dove e come può esso trovarle? Forse, se si ritiene utile guardare al passato e cercarvi orientamenti — nè si vede, del resto, come si potrebbe prescinderne — nessuna ricerca è più utile di quella che intraprendiamo. Essa, innanzi tutto, riferendo le forme storiche a problemi e moti di interiore spiritualità che si cerca e si afferma, ci aiuterà a stabilire su l'esperienza del passato un canone di importanza decisiva: che, cioè, è vano cercare l'unità esterna degli individui o dei popoli se non si cerca una disciplina interiore delle coscienze: le quali non possono essere mai d'accordo l'una con l'altra se non sia prima ciascuna d'accordo e in pace con se stessa, e se l'intendersi con le altre non le apparisca, non solo come una necessità di questa sua pace interiore, ma come il compiersi, nel processo della sua vita, che è poi il suo contributo alla storia, di quella idea o valore o programma di vita nel quale sta la sua intima legge, la norma e la disciplina dell'*azione totale*, e sta anche, in germe, la cercata universalità storica. In altre parole, noi dobbiamo scuoprire nel più intimo di noi stessi e far valere su di noi quella unità che sarà poi la

norma e il vincolo sostanziale della vita associata.

Nella storia di Roma noi vedremo il succedersi, con un costante nesso dialettico, di più forme concrete di universalità storica; e ci si rivelerà forse quel che a ciascuna di esse mancava — onde l'esaurimento e la decadenza — e quel che ciascuna aveva di vitale e di perenne — onde la permanenza, o il trapasso e l'inveramento nelle nuove forme —. Questo esame abbraccia un assai vasto e vario periodo di storia — dalle origini di Roma al fascismo — e, senza alcun dubbio possibile, il più ricco di significato e valore e di esperienze spirituali che la storia stessa presenti.

Noi non faremo questo esame come indagatori di un passato morto; ma come ricercatori di realtà e forme spirituali che sono patrimonio e viva sostanza della nostra stessa coscienza presente. Esse ci hanno fatto, nei secoli, quello che siamo. La consuetudine le ha in parte obliterate. Esse non sono, per la più gran parte, nel piano della nostra attuale consapevolezza, ma nel profondo; e, spesso, vi impigriscono e stagnano. Se debbono aver valore per la nostra vita presente è necessario riscuoprirle, ravvivarle, riconquistarle. La storia è il vaglio assiduo del passato. Lo spirito alacre si libera di quel che invecchia e cade, rinnova le sue esperienze e la sua ricchezza.

Il mondo dei valori umani e dei fini, i principii che dànno la norma e le direttive dell'azione totale, sono innanzi tutto il campo della interiorità, e quindi della religione. E di religione ci avverrà di occuparci ampiamente in questo studio; dagli dèi e dai riti dei prischi romani sino alla Controriforma, che ha dato il colore e il tono ai secoli recenti della nostra servitù politica. La lai-

cità sembra poi aver fatto della religione un compartimento separato della vita dello spirito senza più contatti vitali con la cultura, l'economia, la politica. Le molteplici chiese e confessioni religiose, eredi del cattolicismo universalistico medioevale, sono oggi, in varia misura, tormentate dallo scandalo delle loro divisioni e assetate di unità. Ma se l'unità che esse cercano è solo un problema ecclesiastico, poco può interessarsene il mondo contemporaneo.

Il comunismo, termine logico e conclusione del movimento di idee e di attività pratiche che è venuto disfacendo l'unità spirituale d'Europa e le assise dell'ordine civile, pone di nuovo il problema religioso nei suoi termini essenziali, cercando nell'ateismo militante la sua religione definitiva. Esso ci obbliga a renderci conto della nostra tradizione religiosa, a vedere se nel mondo che vogliamo ricostruire c'è davvero posto per Dio, e quale.

Anche qui l'armonia, l'unità di religione e vita civile, della città terrena e della celeste, va cercata innanzi tutto nell'intimo delle coscienze. Gli sviluppi storici, che esamineremo, della romanità ci pongono dinanzi un problema non ancora risolto e che è l'intimo travaglio di tutta la storia italiana: il conflitto fra classicità e cristianesimo, fra Chiesa e Impero, fra umanesimo e cattolicismo, fra laicità e spiritualità. E questo problema è nel centro dell'inquietudine contemporanea.

E la funzione unificatrice della romanità non è ancora compiuta: ricomincia ora.

II

LA CITTA' PERENNE, UMANA E DIVINA

1. — Lo spirito, dunque, guida la storia. Ma sarebbe uno scherzo poco piacevole dare un simile giudizio quando si è previamente stabilito che tutta la realtà è spirito: che, cioè, colui che guida e quello che è guidato sono, in realtà, la stessa cosa: poichè allora *nessuno* guida la storia, e questa non ha senso nè valore.

La storia è attività umana dispiegantesi in una esperienza multiforme e mutevole nella quale operano potentemente istinti ed impulsi naturali. La ragione illumina questa esperienza e la volontà retta la guida, associando sempre più intimamente gli uomini. Ma la storia rimarrebbe una attività informe e dispersa se non avesse un principio ed un termine che la trascendono, una Provvidenza che la suscita e la dirige e chiama gli uomini a partecipare, ciascuno per la sua piccola parte, alla costruzione della città, umana e divina.

E, da quando si può incominciare a parlare di storia, gli uomini hanno sempre guardato in alto, per unirsi ed operare: e la loro città è, sempre,

consociazione di uomini e di dèi, di uomini e di Dio.

Dandosi dei capi e lasciandosi condurre, gli uomini chiedono a questi un'anima più grande, nella quale tutta la comunità si ritrovi, custode ed interprete delle proprie tradizioni e speranze. Se è scelto a comandare il più saggio e il più forte, ciò è perchè saggezza e forza appaiono come il segno di un favore e di una scelta divina, la promessa di una speciale protezione.

Quali che si siano le occulte scaturigini, ideali o psicologiche, della religione, questa appare subito, nella storia della vita umana associata, nel suo ufficio di costitutrice e patrona della città e del potere politico, in una varietà inesauribile di esperienze storiche; non per calcolo astuto di re o di sacerdoti, ma perchè sacro era, nella coscienza dei consociati, lo stesso vincolo politico, e sacro il potere che ne aveva la cura. Ogni atto importante della vita pubblica, nella città antica, è preceduto e accompagnato da riti e propiziazioni sacre. Sin dalle origini della religione, e in tutte le religioni aventi carattere pubblico, il sacrificio (e sono, per lungo tempo e presso molti popoli, sacrifici umani) sta ad indicare, con sanguinosa rozzezza, la *dedizione* degli uomini al loro dio, l'accettazione di una legge divina che impera sulla vita e sulla morte. Cesare, prima di darsi dittatore perpetuo al popolo romano, ricorda a questo, con il tempio a Venere genitrice, le remote origini divine della sua gente. Costituito l'impero, nel vasto sincretismo religioso che esso adotta, la divinità degli imperatori diventa la comune religione imperiale, il vincolo sacro di tante genti diverse. I cristiani la ne-

gano, e sono messi al bando dell'impero, perseguitati come nemici. Ma Paolo insegna che ogni autorità è da Dio; e quando sarà fatta la pace fra il cristianesimo e l'impero, il capo dello Stato si arrogherà anche un potere religioso; mentre la Chiesa diverrà un poco alla volta, essa stessa, un istituto politico imperiale.

Omero ed Esiodo esaltano la dignità divina dei re, pastori dei popoli. Tre secoli dopo vediamo, nella piena luce del pensiero e della civiltà greca, le città libere. La *polis* non è più governata da un capo favorito dagli dèi e responsabile solo dinanzi ad essi; il potere è nelle mani di tutti i cittadini liberi, e chi lo usurpa con la forza si fa tiranno esecrabile. I cittadini si alternano al potere e governano secondo le leggi.

Il progresso è grande. Il bene comune, la costruzione e la difesa della città non sono più solo interesse comune e cura di un capo, ma opera di una attività associata, consapevole, retta da leggi, deliberante nelle assemblee: ed eccellente è nella repubblica quegli che più merita e più a lungo sa conservare la fiducia dei suoi concittadini. Ma il patrimonio ideale, comune, che questi custodiscono ed accrescono, rimane pur sempre una cosa divina; gli dèi della città lo hanno in cura, se opportunamente onorati e propiziati; e il loro culto e gli ordinamenti che lo regolano costituiscono la parte più delicata e preziosa degli ordinamenti civili. Innovare in questa disciplina era minare le basi stesse della città; e lo seppe Socrate, che pur si sottomise, volente, alle leggi che lo condannavano.

L'infelice esperienza della libertà politica nelle città greche andava mostrando quanto maggiore divenisse, per uomini liberi, la necessità di una di-

sciplina interiore, la quale non poteva essere che religiosa, nelle sue origini e nei suoi valori. Socrate e, dopo di lui, Platone, nella « Repubblica », non vedono rimedio all'anarchia crescente se non in un Capo il quale possieda nella sua più limpida coscienza, aperta alle voci divine, il segreto dell'ordine e della giustizia.

Non solo le città greche, ma numerose altre colonie e città, sulle frangie marittime dei paesi mediterranei, si costituirono e vissero a democrazie. Talune di esse, favorite dalla posizione territoriale, da valore di cittadini o da abilità di capi, assursero ad una posizione egemonica, in più o meno vasta zona. Alessandro il macedone, in pochi anni, mise insieme un mirabile impero. Ma queste egemonie, come rapidamente sorgevano, rapidamente crollavano. Il loro comune vizio di origine era in ciò che la conquista e il dominio erano sempre, non lo sviluppo, ma la negazione pratica di quei principii di libertà e di autonomia sui quali le città si reggevano; sicchè e le città conquistate erano ridotte in servitù e la stessa città egemonica perdeva i suoi ordinamenti liberi. Come Roma sfuggisse a questa comune legge delle democrazie antiche vedremo innanzi.

2. — L'intimo nesso fra città e religione, per il quale i culti e gli istituti religiosi costituiscono una parte essenziale degli ordinamenti civili e ogni vero capo politico, da Mosè a Lenin e Hitler, è anche un capo religioso, appare costante nella storia, ma con aspetti diversi, segnalanti gli sviluppi e le involuzioni della personalità umana.

Con una divisione molto sommaria e approssimativa — si ricordi, fra l'altro, che anche nelle

nostre società contemporanee stati d'animo e forme di vita primitiva persistono accanto ai più raffinati sviluppi di cultura, e il risultato è sempre una strana miscela di innovazioni e di adattamenti — possiamo distinguere i varii tipi di società umane storiche in tre grandi classi, che sono anche epoche successive: la società antica, la cattolica, con vaste derivazioni anche nel campo protestante, e la moderna, laica.

Nella prima, *interiorità* ed *esteriorità* non sono ancora distinte con chiarezza, e fra religione e politica non corre distinzione netta di confini. Come il bambino nella coscienza che incomincia ad avere di sè implica e confonde la realtà esterna, e tratta questa come cosa viva, e la anima di puerili fantasie e miti e ci si offre davvero, con candida ingenuità, come un fiorir su della coscienza dal mondo stesso della esperienza, con non altri confini che quelli, estendentisi con rapidità meravigliosa, dei presenti mezzi di presa di possesso e di espressione della realtà, così l'uomo fanciullo della città antica non ha chiara coscienza della consistenza interiore, e quindi dei limiti, del suo io; anima la natura, la popola di forze e di forme divine, vive in poetica comunione con essa, desume da essa i simboli della stirpe, del sangue, della città.

Nessuna sua azione si sottrae a queste esigenze di una personalità appena nascente, incerta e diffusa, animatrice della natura; e simboli e forme religiose le accompagnano tutte, dai primi artificii della magia e della stregoneria sino ai più solenni riti civili delle città greche e di Roma. Gli sviluppi della tecnica e della cultura, il complicarsi dei rapporti sociali dentro la città e di quelli politici con i vicini, le esigenze molteplici di una classe di

liberi: — agricoltori proprietarî, artigiani, mercanti, navigatori e guerrieri — dànno una importanza crescente alla organizzazione civile. E questa finisce presto, prima che il pensiero critico la intacchi, con il divenire la somma e la norma di tutti gli interessi, l'espressione stessa e la tutela della libertà dei singoli; e il partecipare in prima linea alla vita di essa appare come il mezzo più sicuro e più ovvio di farsi uomini nel più ricco senso della parola, e l'acquistare in essa autorità e prestigio il più nobile scopo della vita e il più alto premio della virtù.

E c'è di meglio. La città, con il suo permanere, con l'associare nello stesso diritto e nelle stesse fortune le generazioni che si succedono, con gli onori perennemente resi a quelli che con le opere e con il sacrificio della vita hanno bene meritato di essa, con i suoi dèi, i suoi tempii, i suoi solenni riti civili, con la parola eloquente delle opere di poesia e di bellezza, vieta ai cittadini di chiudersi nella cerchia angusta degli interessi presenti, dentro la quale la vita inaridirebbe, spalanca le porte verso le idee e le cose eterne, dà alla vita e alle opere dei cittadini un alone e un aroma di immortalità.

Essa è quindi, in questa sua vivente continuità aperta verso l'eterno, la vera religione dei cittadini; appunto perchè è la via aperta alle più alte espressioni della personalità, non ancora piegata e vòlta dalla delusione e da un crescente bisogno di autonomia verso il suo interno, a cercarvi un dio nascosto, ma più vicino e sicuro.

In questo clima, non possono nascere conflitti fra religione e politica, poichè valore religioso, per il cittadino, è la stessa *polis*: e la severità politica

contro quelli che mancano di riverenza agli dèi e contro gli introduttori di divinità straniere appare uno dei mezzi più necessarî della protezione della città. E poichè il sacerdozio è una funzione civile, i cui titolari si rinnovano anche essi periodicamente, e non costituiscono una casta chiusa, e nelle esigenze della vita civile il culto degli dèi trova, come la sua ragion d'essere, così anche il suo limite, non c'è luogo al formarsi di tradizioni e di interpretazioni rigidamente conservatrici, come, ad es., il formalismo farisaico, che finiscono col distaccare la religione dall'animo dei cittadini e renderla odiosa ai più avventati, ma anche ai più cólti, e col provocare discordie e lotte religiose che sono, come è noto, le più crudeli e devastatrici.

3. — Con gli sviluppi della coscienza umana e il lento emergere in essa dei motivi di universalità che sono la più intima essenza della vita spirituale, un conflitto doveva necessariamente sorgere fra i limiti imposti alla religione dalle esigenze della città, ai destini della quale essa veniva così strettamente associata, e il suo impulso universalistico. Il Dio unico ed eccelso, principio e termine di ogni spiritualità, e la coscienza che lo scuopre, si verranno trovando sempre più a disagio negli egoismi della città antica e nel culto dei suoi dèi.

Ma, prima che il conflitto si esplichi in forme drammatiche e risolutive, un fatto singolare, le cui manifestazioni, anteriori allo stesso fiorire del pensiero greco, si svolgono ancora — esempio unico di tenacissima vitalità — sotto i nostri occhi, avviene nel mondo mediterraneo. Un piccolo popolo semitico, che ha già assimilato elementi di cultura e tradizioni assiro-caldaiche ed egiziane, giunge al

riconoscimento di un Dio unico, il quale « in principio creò il cielo e la terra », sovrano di tutti i popoli e dispregiatore e flagellatore dei loro piccoli dèi. Ma — e qui è il fatto più strano — esso non si spoglia, adorando questo Dio, dei suoi particolari istinti e cupidigie ed odii di razza: li salva, anzi, li riconferma e li santifica, associando strettamente quel Dio di tutti alle sue fortune, mettendolo dalla sua parte e contro i suoi nemici, derivando da lui la legittimazione dei suoi più audaci sogni nazionalistici e messianici: e questo fa mediante un patto di alleanza fra Dio stesso (che diviene il Dio di Israele, dei patriarchi, dei re santi e dei profeti, il Dio degli eserciti) e il popolo eletto, il *suo* popolo.

Si direbbe che il monoteismo entra intempestivamente nella storia, se la esasperazione, nel corso delle gravi sventure nazionali del popolo ebraico, sopraffatto da assiri, persiani, greci e romani, del nazionalismo teocratico palestinese e il rovesciamento spirituale di esso per opera di Gesù, non avessero poi dato luogo al cristianesimo.

Ma piena di interesse è l'associazione stretta fra il Dio unico, che fa la sua apparizione nella storia, e le ambizioni e le fortune nazionali di un piccolo popolo incolto. Il *pathos* nazionale ebraico diviene la più grande forza animatrice del senso e del culto di questo Dio. Le angoscie e le sventure di una città, Gerusalemme, provocano le più appassionate ed angosciose invocazioni a lui e la più audace proiezione di effimeri casi storici nel mondo dei valori eterni. Prima ancora che la coscienza dell'uomo abbia acquistato un chiaro senso della sua interiorità, abbia imparato a scuoprire in sè il suo Dio nascosto ed affermare i suoi proprî valori

eterni, nel distacco e nella opposizione, se è necessario, al mondo ed alla storia, l'ebreo singolo, mediante il popolo al quale appartiene e dal quale non sa distinguere la sua propria personalità, lega eroicamente e indissolubilmente le sue sorti a quelle del suo Dio, che è anche l'unico ed assoluto Dio, fa del culto di lui, secondo le leggi dei padri, il suo supremo dovere, nega con inflessibile tenacia una storia che contraddice crudelmente alle speranze ed alle promesse del Patto: e non lo piegano e non estinguono ancora la sua tragica sete di Dio, dopo tanti secoli dalla caduta di Gerusalemme e tante vicende di storia, le più atroci persecuzioni e sventure. Miserabile e ricco, sparso per tutto ed estraneo a tutti, con i suoi odii e le sue astuzie, con la sua mistica evasione dalla realtà e la sua affinata attitudine alle penetrazioni insidiose e alle vaste congiure, questo popolo domina, in parte, e inquieta e minaccia la civiltà occidentale.

Elementi essenziali dell'ebraismo sono, adunque:

1) un popolo eletto ed una sua speciale alleanza con Dio, Signore dei popoli;

2) un suo diritto divino ad assoggettare e dominare questi popoli datigli in eredità, a conquistarli con il ferro e con il fuoco, quando, resistendogli, disobbediscono alla volontà divina;

3) una palingenesi mistica del mondo storico, quando l'avvento del popolo eletto al dominio universale avrà preparato le vie all'avvento di Dio;

4) un popolo « sacerdotale », per questa missione affidatagli di conquistare a Dio la storia; e, a maggior ragione, un governo sacerdotale e, almeno nelle aspirazioni, un Capo inviato da Dio, unto di Dio, per fare di tutto il popolo purificato

uno strumento compatto, tagliente come acciaio, per la grande conquista.

Il misticismo messianico è così intimamente penetrato nell' animo ebraico da sopravvivere alla stessa fede in Dio. È stato dimostrato come il « comunismo scientifico » di Marx ed Engels non sia che uno strano messianismo ateo; e come l'ateismo militante del partito comunista russo sia un tentativo disperatamente audace di introdurre ed acclimatare il Regno di Dio su questa terra, facendone il regno della tecnica, e del potere assoluto che la organizza e comanda, in un mondo di uomini senz'anima e senza personalità. Incirconcisi, questi, ma formidabili eviratori. Altri popoli, anche, hanno ricopiato l'ebraismo, fondando sulla razza e sul sangue una missione divina ed un vincolo sacro. L'anima latina è serenamente estranea a questi tipi « antico-testamento » di città-razza.

4. — Nasce nel mondo greco l'uomo interiore, che spezza idealmente i vincoli della città, cerca di rendersi conto di se stesso e della sua umanità e dell'universa realtà, sente sorgere in sè esigenze spirituali di verità e di giustizia alle quali il volgo è estraneo e che la città non soddisfa, e che essa trascura, tutta presa come è da contrasti infecondi ed inesauribili per l'egemonia o per l'autonomia.

Questa nuova vita dello spirito fu cura ed opera di filosofi ed ebbe nome di filosofia.

Appare appena nella storia, quest'uomo interiore, ed entra in conflitto con lo Stato: e Socrate è la prima vittima illustre. Ma, da principio, i due avversarii non si scontrano apertamente. La filosofia non costituisce gruppi e non organizza milizie. Gli interminabili discorsi di Socrate non prendono

di mira in alcun modo le basi della società politica ateniese: egli opera nel campo puramente conoscitivo: vuole che l'uomo si renda conto di quel che pensa, chiarisca a se medesimo i suoi concetti, sgombri il terreno dalle illusioni fallaci, metta dell'ordine — un ordine logico — nei suoi pensieri e discorsi. La portata vera di questa critica razionale non apparisce a Socrate; ed è appena intravista dai nemici di lui.

Platone è anche un più sottile cercatore di idee, un dialettico puro. La sua « Repubblica » non si pone in alcun modo sul terreno delle lotte politiche: è una semplice costruzione razionale, abbellita di molte fantasie, inapplicabile, nel pensiero stesso dell'autore, ed alta sul mondo della realtà politica come una idea: e provoca, appena apparsa, lo scherno di Aristofane, e si dissolverà, fra poco, sotto l'acuta critica di Aristotele. Questi si tiene ancora più lontano dai concreti contrasti della lotta politica: ed è il maestro del futuro eversore delle libertà greche, Alessandro. Egli indaga e fissa i caratteri *formali* della società politica: e dentro quelle forme la realtà storica può muoversi a suo agio. Nei due grandi maestri e nei loro discepoli immediati quell'uomo interiore scoperto da Socrate era ancora poco esigente e poco sicuro di sè: e poteva non difficilmente prestarsi alla disciplina e all'unità statale, quando gli fosse assicurata una certa autonomia di vita morale.

Ma il dissidio si accentua presto con i cinici e gli stoici, sul solco aperto da Socrate. Gli stoici non sono nemici dello Stato, non sono cattivi cittadini, anzi, migliori degli altri, perchè più attenti seguaci della virtù e operatori del bene comune; ma sono cittadini disincantati. Il loro vero interesse è al-

trove: la legge che li governa non viene dalla città, anche se può in molti casi esser d'accordo con questa e rafforzarla. Ma se la città comanda il male, nessuna autorità e violenza potrà indurli a compierlo.

La filosofia greca conservò fino all'ultimo il suo carattere intellettualistico, di speculazione e contemplazione di una realtà posta dinanzi al pensiero e della quale questo non riusciva veramente ad impossessarsi, poichè le operazioni di esso tendevano a depauperarla della sua concretezza, per estrarne categorie e concetti: forme, quanto più vaste, tanto meno comprensive e più astratte. Un senso vivo e cruciante della sua insufficienza la spinse presto verso un umanesimo pragmatistico che, incapace di intendere e di guidare l'azione, si prestava docilmente agli intenti pratici di questa, e verso lo scetticismo. Nei suoi aspetti e indirizzi costruttivi, essa foggiava interpretazioni razionali del mondo nelle quali il riferimento a un principio primo acquistava un crescente carattere di necessità: ma questo principio rimaneva pensato, non si faceva anima e forza. Il misticismo plotiniano tentò lo slancio verso questa viva fonte dell'essere: ma non seppe abolire le distanze, collocandosi in esso e facendone la stessa propria intimità, in un atto di amore.

5. — La costruzione razionale dello Stato è una ingenua meditazione di filosofi o un abile espediente di demagoghi. Lo Stato reale storico deve sempre risolvere un doppio problema: di coesione interiore, e quindi di conformità e docilità, e di opposizione verso l'esterno: esso è impastato di amore e di odio e dei pregiudizii che li alimentano.

La cultura, la critica, la presa di possesso che, mediante esse, il singolo fa della sua propria coscienza e di un suo mondo proprio del quale la città ignora e talora viola le segrete esigenze, sono quindi naturalmente invise e sospette ad esso, che vede sfuggirgli l'animo dei suoi consociati. Quando la città vuole esser forte e compatta è spinta inevitabilmente a diffidare della cultura e del pensiero. Questo può giovarle se si volge verso l'esterno, alla conquista del mondo materiale e di strumenti tecnici sempre più perfetti: ma quando è vólto verso l'interno, alla formazione umanistica del singolo, esso le appare un mezzo di liberazione dalla sua autorità e dai suoi vincoli; e lo perseguita, e vuol fare gli uomini in serie, gregarii, e promuove un unanimismo forzoso e soffoca, con l'invidia democratica e livellatrice, le personalità.

Eccessi simili non possono prevalere, dove si serba fede alla tradizione romana del cittadino soggetto-giuridico ed al cristiano valore dell' anima. Essi sono invece endemici nei paesi nei quali l'umanesimo, il senso della personalità umana, non si è ancora chiarito. Si ricordi la veemente invettiva di Nietzsche, nel suo studio su Schopenhauer, 80 anni addietro, contro la scienza accademica tedesca.

Nel mondo antico, la religione era effusa nella città e chiusa, anche, nella città: il lievito di universalità che essa racchiude veniva così costretto in interessi limitati, nella breve cerchia delle mura cittadine. Questi dèi domestici avevano dietro di sè una oscura divinità, senza volto e senza nome, inaccessibile e indeprecabile; e, non avendo compiti ben definiti, esercitavano funzioni d'ogni genere, ed amavano soprattutto rivestirsi di belle for-

me, nei tempii e nei simulacri marmorei.

Il Dio d'Israele e dei profeti era già, invece, un fuoco divorante: esclusivo e geloso, esso concentrava tutto in sè e prendeva l'anima dei suoi fedeli, più che per rallegrarla, per torcerla nello spasimo di un insaziabile desiderio.

In questa fiamma, quest'anima scuoprì pienamente se stessa nel messaggio di Gesù, nel cristianesimo. Essa ha ora il suo Dio dentro di sè; e può unirsi in fervore di fiducia e di affetto a lui, perchè egli è il Padre; e, amandolo, si eleva a pienezza di universalità, oltre tutte le barriere di razza, di città e di Stato, perchè Dio è il padre di tutti, e conoscenza vera di lui è il riconoscimento del fratello, in lui, nell'altro da noi, e amore di lui è questo amore fraterno. Quest'anima, forte del suo Dio e della sua umanità, è libera, perchè sa che val meglio obbedire a Dio che agli uomini: è sicura di sè, perchè disprezza le cose che possono esserle tolte o negate e ama perdere tutto il mondo piuttosto che patir danno in quella che è la sua vera vita.

Essa è disposta a dare, o ad abbandonare, a Cesare quel che è di Cesare, e non ha importanza. Ma quel che è di Dio, essa darà a Dio: e tutto è di Dio quel che può essere sottratto, con l'anima, alle vane cure e trepidazioni dei giorni che passano e raccolto e salvato nell'eternità. E il Regno di Dio non è lontano; esso è alla porta, nascosto, ed apparirà all'improvviso. Il cristiano deve quindi esser già distaccato da tutte le cose che verranno meno, godere della sua povertà ed abiettezza agli occhi del mondo, godere delle offese e delle persecuzioni, convertirsi tutto ai beni dell'anima, aver pronto l'olio per la sua lampada, per quando sarà, a un tratto, annunziato l'arrivo dello sposo.

E questa non è, per il cristiano, serena contemplazione, sul tipo dei pacati conversari dell'Accademia o del Peripato; è dura milizia, distacco, violenza, chiamata a raccolta intorno all'Annunziatore che Dio ha mandato ed a quelli che egli manda, a sua volta, per raccogliere, dapprima la casa d'Israele, e poi tutte le genti sotto il nuovo segno, per il nuovo Regno.

Le cure terrene, l'ambizione di possesso e di conquista, ogni istinto di egoismo e consociazione di egoismi sono cose che ormai non hanno più importanza o valore; e il cristianesimo apocalittico, espressione dell'animo e delle speranze della prima generazione di cristiani, le condannerà con parole veementi, annunziando la distruzione della città costruita su di esse.

6. — Ma la prima generazione di cristiani passò e il Cristo non apparve. Altre passavano, e la sua venuta pareva allontanarsi verso il millennio. Che cosa sarebbe avvenuto se questa nuova fede e morale, che negava in radice tutta la società umana quale si era venuta costituendo nell'antichità, avesse dovuto consumarsi nella immancabile delusione? Protrarre i termini della *parusia* era un espediente, in fondo, illusorio: poichè intanto la realtà umana urgeva e, sotto gli occhi medesimi dei fondatori, le prime comunità di credenti apparivano incapaci di persistere nella purezza ardente della fede nelle cose invisibili e di consumare nell'amore tutti gli egoismi. Noi non staremmo qui a parlare di questo primo cristianesimo se esso fosse stato solo una ventata di divina follia, incapace di inserirsi nella storia e di farsi storia.

Ma farsi storia significava assumersi un com-

pito che può parerci oggi, nella visione complessiva di una esperienza storica bimillenaria, viziato di una intima contraddizione, espressa nell'insanabile dualismo di Chiesa e Stato. Da una parte era necessario mantenere viva quella opposizione originaria ed essenziale fra le cose che passano, e non hanno valore, ed i valori veri che sono l'anima e Dio. Dall'altra parte, bisognava conciliare questa sete di eterno con la cura delle cose terrene, con l'organizzazione sociale, con la città e l'impero e le loro ovvie esigenze e i loro istituti caratteristici. Facendosi storia, il cristianesimo non poteva vivere nè con lo Stato nè senza lo Stato: *nec tecum nec sine te*. Lo Stato lo appesantiva nella terrestrità; l'assenza dello Stato, della sua forza, della sua legge, lo risolveva in un misticismo vagante.

Questo dissidio affatica costantemente la Chiesa in una drammatica alternativa di sforzi per tornare alla originaria e rivoluzionaria interiorità e per consolidarsi ed estendersi nella visibile esteriorità. Nei primi secoli essa lotta contro l'impero e si organizza, intanto, sulla trama degli istituti giuridici ed amministrativi dell'impero stesso. Dopo la pace costantiniana, essa rafforza la sua disciplina unitaria, con centro in Roma, ma sollecita spesso l'intervento dell'autorità imperiale contro gli eretici e si va creando, con l'appoggio di essa, uno stato di privilegio e un suo proprio diritto. Poi, nell'opera immane della conversione dei barbari, indulge largamente alla loro rozzezza, ma raccoglie e tutela all'ombra dei chiostri il vivo spirito del cristianesimo. Più tardi, per trarre dal caos barbarico una unità, ricostituisce l'impero romano d'occidente, contro il quale, per tenerlo soggetto, impegnerà poi lotte formidabili. Nel conso-

lidamento del suo potere ecclesiastico urta contro eresie sempre rinascenti che bandiscono il ritorno allo spirito e ai precetti dell'evangelo.

7. — Così la « città celeste » non potè costituirsi nel campo della pura interiorità e della trascendenza, come il suo spirito e i suoi principii avrebbero forse voluto. Essa fu ancora, e sempre, in misura più o meno vasta, *città terrena,* dopo i brevi inizii entusiastici ed eroici.

Innanzi tutto, essa accolse, in numero sempre più grande, via via che si estendeva e consolidava, cristiani di qualità inferiore, appena un poco dirozzati, fanciulli, incapaci di vera e seria interiorità, e che bisognava condurre come si conducono e si educano i fanciulli, con le favole e i miti, con la protezione vigile e, occorrendo, con la forza che era il « braccio secolare ». Bisognò, per essi, distinguere la vecchia morale del decalogo e taluni precetti generali, di carattere ecclesiastico, riguardanti l'uso dei sacramenti e i tributi, dai « consigli di perfezione », sostanza vera dell'etica del messaggio, riservati al clero o, piuttosto, ai santi.

La Chiesa prendeva così, per queste sue funzioni pedagogiche, un carattere sempre più apertamente istituzionale. Il patrimonio ecclesiastico cresceva rapidamente; bisognava regolare, in assenza della legge civile, precedendola e, se era d'ostacolo, contrapponendosi ad essa, rapporti giuridici di proprietà, di possesso, di esenzioni del chiericato da ufficii laicali, come, ad es., la milizia, la magistratura civile e il commercio; difendere e consolidare i diritti, i privilegi, le immunità del mondo ecclesiastico di fronte al potere civile.

Ora, tutto questo è tipicamente città terrena, politica.

Infine, bisognava restituire in qualche modo alla società terrena, civile, il prestigio e l'autorità morale che le si era tolto. In società civili composte intieramente di cattolici, il potere politico dovè mettersi al servizio della Chiesa, applicare le leggi che essa promulgava per l'esercizio della religione, far posto al clero, con le sue proprietà e privilegi e le sue vaste funzioni, nella vita civile. In compenso, esso era consacrato e protetto dalla Chiesa: e l'ossequio religioso dei credenti si piegava, con identica docilità, dinanzi al papa e all'imperatore, al re e ai vescovi.

La società cattolica medioevale o *ancien régime* ci presenta quindi una *res publica* risultante di istituti ecclesiastici e di istituti strettamente politici, di diritto canonico e di diritto civile, di clero e di laicato, distinti e commisti in varia maniera e misura, contrastanti sempre ed inseparabili. La Chiesa ha, e difende gelosamente, molti caratteri dello Stato; e lo Stato è sempre più o meno sacrestano. L'unità religiosa è considerata come un grande interesse politico, l'eresia come un delitto civile; la vita spirituale non può svolgersi che sulle linee tracciate, pena il rogo e la forca. L'interiorità è assoggettata sempre più duramente alle esigenze degli istituti ecclesiastici e civili. Grandi anime mistiche cercavano di richiamare la Chiesa di Roma a un più vivo senso della sua spiritualità salvatrice, con scarso successo; e il fervore dei santi e la loro sete di azione, se non volevano raccogliersi nei chiostri, dovevano piegarsi ai limiti posti dalle necessità della politica di Roma.

8. — Grande, certo, era stato il progresso dagli dèi della città antica al Dio dell'imperialismo cat-

tolico medioevale, tanto più ricco di intimità e di universalità. La Chiesa romana sorse e dominò su di una società di popoli più vasta di quella dell'impero dei Cesari; e, poichè essa interveniva nel « temporale » in nome dello « spirituale », potè condurre la vita dello spirito — pur in una società ancora così rozza e barbara — ad uno splendore incomparabile. Ma la soluzione sacerdotale egemonica data dalla Chiesa, nel medioevo, al perenne problema della costruzione della città degli uomini non poteva avere che un valore provvisorio e pedagogico; quello di contenere le violente passioni dell'uomo barbarico, educarlo a gentilezza, mitigare gli effetti degli istituti feudali, irriducibili alla umanità del diritto romano, costituire, oltre tutte le cupidigie e gli odii e le divisioni, una unità spirituale. Ma, via via che questi scopi erano raggiunti, nascevano per l'uomo nuovo, figlio della Chiesa e pur libero, padrone di sè, ricco di una sua propria vita interiore, desideroso di costruire la sua città, nuovi problemi, che lo mettevano in conflitto sempre più acuto e stridente con la rigidezza dei grandi poteri istituzionali.

A queste esigenze crescenti e tumultuanti Roma diede ancora lo spirito, le norme, l'idea animatrice. Non più l'impero, nella sua seconda edizione, schema oramai irreale per l'iniziativa dei nuovi costruttori di storia: ma la città libera, signora di sè, raccolta nei suoi propri istituti, civilmente operosa, teso l'animo verso la potenza e il dominio, verso conquiste e grandezze imperiali, quale la vediamo nelle repubbliche marinare e artigiane.

E questo compito nuovo non poteva essere assunto che da italiani, e in Italia: in una Italia oramai piena della coltura, delle leggi, dello spi-

rito, delle leggende, della tradizione, degli immanenti problemi spirituali della universalità romana. Roma aveva elevato la città antica alla grandezza dell'impero; Roma aveva convertito il cristianesimo mistico in cattolicesimo storico, e tratto dall'eredità di Cesare titoli e strumenti di un nuovo magistero universalistico. Ed essa, con le stesse lotte per la sua egemonia, aveva educato gli italiani alla libertà e gettato nei loro animi i germi vivi di una possente personalità. Le città si giovarono, guelfe o ghibelline, dei grandi contrasti fra Chiesa e Impero, appoggiandosi all'una o all'altro, per consolidare e sviluppare la loro libertà. Combattevano esse per l'uno o per l'altro dei grandi avversarî; ma, in realtà, guelfi e ghibellini, combattevano innanzitutto per sè; i termini ideali del grande conflitto storico li obbligavano a superare le piccole ragioni delle loro lotte, a farsi più grandi di sè, a porre i loro problemi in termini di universalità. Così questi italiani dei Comuni, ricchi di una intensa vita spirituale, di una vasta esperienza storica, di un inesauribile spirito di iniziativa, avidi di dare alla loro vita intensa espressioni di grandiosità e di bellezza, superarono Chiesa e Impero, prepararono nuove forme ed espressioni di umanità, fecero il Rinascimento.

Ma il Rinascimento, che fu da principio tutto cristiano e mistico, trovò anche esso sulla via le prepotenti esigenze dell'istituzionalismo ecclesiastico: e fra quello e questo sorse una nuova lotta che non si combatteva nelle grandi vicende della cronaca politica, ma nell'intimo stesso delle coscienze, le quali si arricchiscono, così, — nel Petrarca, ad esempio — di una più intima, pensosa umanità. E di nuovo, come sempre, lo spirito ita-

liano si volge a Roma: non più alla grande tradizione dell'impero nè agli spiriti e alle norme animatrici della città, ma a tutta la tradizione classica, rivissuta e interpretata con spirito nuovo, per trarre da essa, senza disertare la fede cristiana, una più salda armonia interiore, una più ricca vita di personalità.

Il problema della città è allora meno sentito e la disciplina civile si allenta e i Comuni decadono in Signorie e sopraggiungono la dura servitù politica e lo spezzamento dell'unità spirituale d'Europa. Roma appare sconfitta e converrà attendere per qualche secolo la sua rivincita.

9. — La sconfitta di Roma è nella laicità dello Stato moderno, proclamata da Machiavelli. La città terrena si dissocia dalla celeste. La religione dei cittadini diviene cosa indifferente allo Stato. La storia sacra non ha nulla più di comune con la storia profana.

Soluzione definitiva? Nemmeno per sogno. Essa sta crollando sotto i nostri occhi. Lo Stato laico ha visto esaurirsi rapidamente il suo contenuto ideale: ha perduto, via via, prestigio, autorità, sicurezza di comando: è stato penetrato e corroso dai germi profondi di dissociazione che la società moderna reca con sè. E gli Stati i quali vogliono riaffermare la loro autorità e l'efficacia dei comando, come i Soviety e il Nazismo, accampano audacemente le loro pretese su tutta l'anima del cittadino, proclamano, sul terreno religioso, un rigido esclusivismo, vogliono — anche più che la città antica o medioevale — lo Stato totalitario. E il fascismo, assai più saggio, si riconcilia con la Chiesa e le riconosce la sua parte, nella città e nella storia.

Avremo agio di esaminare, nel corso di questo studio, i nuovi aspetti del rapporto vitale fra la città terrena e la celeste. Noteremo qui solo le concrete origini storiche del laicismo, le quali mostrano anche la sua radicale insufficienza.

Nei Comuni e in tutta la società medioevale, religione e politica, istituti ecclesiastici e istituti civili erano venuti così intimamente allacciandosi che a pena, sul cadere del Medioevo, premendo nuove necessità e nuovi sviluppi, Chiesa e Stato ebbero bisogno di rivedere le loro posizioni storiche, di dare un più vasto respiro e maggiore agilità di movimenti alle coscienze ed alle attività pratiche dei loro associati, essi vennero ad imbarazzarsi terribilmente a vicenda. La mole degli interessi politici gravante sugli istituti ecclesiastici e consolidata in essi impediva, dall'una parte, il ravvivamento della vita mistica nel cristianesimo e, dall'altra, lo sviluppo del potere civile verso nuove forme, non più feudali, ma borghesi e romanamente civili. Di qui, nell'antico regime, complicità quasi insolubili dei due poteri e odii sempre rinascenti; e il nuovo spirito di riforma civile condotto a mettere in un fascio la stessa religione cristiana e le forme istituzionali politico-ecclesiastiche che essa era venuta assumendo nell'età di mezzo ed a ritenere di non poter liberarsi di quelle se non respingendo totalmente anche questa.

Sorse così, in condizioni assai poco propizie, quel terzo tipo di Stato, il moderno, nel quale società religiosa e società civile vennero ad essere separate, in diritto, più o meno radicalmente, e lo Stato si sforzò di smettere ogni sua caratteristica confessionale e dichiarò impertinente ai suoi fini la concreta religione dei sudditi, non solo perchè

esso riconoscesse che questa doveva essere pienamente libera, ma perchè, in realtà, dissacrata la società civile, non si dava più alcuna seria importanza alle cose della religione ed all'ufficio della fede nella vita associata degli uomini. Veniva così ad essere negata radicalmente la tradizione latina, romana e cattolica, dell'indissolubile rapporto fra gli dèi e gli uomini consociati, fra la città terrena e la celeste: e, abbandonati e rotti i suoi vincoli con l'eterno, dal quale Roma derivava permanenza e perennità, la città terrena si concesse al puro totale relativismo, che è, in realtà, un labile accadere senza storia.

Roma, nei suoi sviluppi, è il centro della storia, la città perenne: poichè è il tentativo sempre perseguito di porsi in mezzo fra l'impermanenza dell'effimero e la stabilità dell'Eterno: di associare Dio e gli uomini nella costruzione della città e della storia: onde le forme successive della sua concreta universalità storica.

10. — Da questo breve prospetto appare che chi voglia parlare di una universalità di Roma nella storia dell'Occidente, dalle origini di essa al Fascismo — e molto se ne va parlando oggi — deve, per non cadere nel generico e nella retorica, tener presente questo: che essa universalità, nel suo corso storico, non è senza spezzature e intimi contrasti e parziali ritorni.

Vi sono, innanzi tutto, più fasi e cicli storici dell'universalità di Roma. C'è la città antica, la vigorosa e sicura ascensione della città romana, con la *virtus* che la caratterizza. Continuandone l'opera politica, ma contraddicendone lo spirito ed an-

nullandone in fatto gli istituti repubblicani, sorge poi l'impero. E rimane aperto, nei secoli, il conflitto fra Cesare e Bruto. Segue quindi la Roma cristiana, cattolica, papale, del medioevo, imperialismo di monaci e di asceti. E si passa, poi, alla Roma del Rinascimento. Questo è un moto più largamente italiano ed ha una sua minore, ma più nitida e tipica sede in Firenze: ed è moto di una Italia tutta satura di umanesimo classico, che non ripudia la fede, ma ripiglia una ansiosa ricerca di universalità. Ciascuno di questi movimenti sembra sorgere in contraddizione con i precedenti e portare nella sintesi cercata impulsi e momenti spirituali che stridono e lottano con gli antichi.

C'è fra di essi continuità storica? Possiamo dire d'essere dinanzi a un solo processo nel quale l'universalità appare, si accresce, si svolge, accogliendo e affinando in sè impulsi molteplici, si esaurisce quasi, in un ciclo, ma mettendo in più vivida luce le sue esigenze profonde ed essenziali, alle quali il nuovo ciclo dovrà soddisfare? Se il sole di Roma non rinasce e non splende nei secoli, come voleva Orazio, *alius et idem*, se, volendo volgersi a Roma per trarne direttive di vita e di unità spirituale, è necessario scegliere fra queste varie fasi, attenersi ad una e ripudiare le altre, annullando così, di fatto, pur se si continui a proclamarla in vuote parole, quella durata che sola è garanzia della validità storica di una idea, la pretesa di fare di Roma, nuovamente, il centro di una ravvivata universalità storica apparirebbe arbitraria.

Chiariamo il nostro pensiero con una serie di interrogativi:

1) Quale è la parte che, nell'anima, nel costume, nella cultura, negli istituti del mondo occidentale contemporaneo, occupa ancora la tradizione latina, trasmessa dalla formazione umanistica delle classi colte e dal perenne valore dei modelli razionali, giuridici, estetici della civiltà greco-romana?

2) Che posto ed ufficio si assegna a questa tradizione viva e ai suoi modelli nell'ulteriore sviluppo della vita e della cultura occidentale? Si ritiene che essi debbano essere difesi validamente, magari con un'opera comune, e rimessi in vigore, ed opposti, con più pugnace consapevolezza, alla torbida invasione di motivi e modelli germanici, slavi od ebraici, ed agli impulsi di dispersione, ad es., dell'attivismo romantico e del produttivismo americano?

3) Che cosa, nelle forme e negli istituti e nei modi dell'imperialismo ecclesiastico romano, fu occasionale e caduco, ed appartiene quindi ad un'epoca storica superata ed irrepetibile, e che cosa invece costituì una ricchezza nuova dell'universalità raggiunta dal mondo greco-romano, una più presente e operosa interiorità, una conquista di mezzi e di forme nuove per il costituirsi di una più valida e sicura personalità umana nella storia: superamento e più alto inveramento delle forme spirituali classiche e preparazione, nell'intima dialettica del suo processo storico, a nuove esigenze e nuovi sviluppi della stessa personalità umana nella storia? In che senso, insomma, può accogliersi l'invito mosso recentemente da più parti: Torniamo al medioevo?

4) Se, quest'opera di difesa, di ricostruzione spirituale, di armoniosa chiarificazione della romanità classica e medioevale nella coscienza contemporanea, è giudicata necessaria ed urgente, od almeno sommamente opportuna, si ritiene poi che essa non possa esser solo affidata agli elementi dispersi di questa romanità nel mondo moderno, ma debba ancora far capo ad un centro propulsore e coordinatore, nel quale la tradizione da difendere e ravvivare sia ancora associata con le attitudini spirituali che la fecero sorgere e la arricchirono meravigliosamente nei secoli; il quale centro non può essere che Roma.

Si può dare una risposta affermativa alle prime domande e, rispondendo negativamente all'ultima, essere infedeli a questa Roma di oggi, dell'epoca fascista e mussoliniana, che vuol rifarsi viva e presente, rivendicando un suo diritto di tutela e di gestione ideale della romanità la quale è pregio e sostanza spirituale dell'Occidente. Secondo questi infedeli, come il pensiero e l'arte greca, ai quali è venuto meno da un millennio e mezzo ogni vivo contributo dell'Ellade, così anche il diritto, la letteratura, l'arte romana, l'abilità del reggere, l'attitudine spirituale ad una universalità dominatrice, esaltata da Virgilio, sarebbero cose distaccate dalla storia attuale di Roma, un mondo in sè di idee, di forme e di modelli che può essere studiato e rifatto spiritualmente vivo a Oxford come a Boston o a Parigi o a Berlino. E Roma non avrebbe che il vantaggio di una più vasta e varia documentazione, per talune categorie di studiosi.

Pretendere di più — essi possono aggiungere — sarebbe uno scivolare verso la teoria della terra e del sangue, della razza e del popolo eletto. E

poi, come rintracciare la purezza del sangue o delle attitudini etniche in questo crogiuolo di razze mediterranee e nordiche che è stata l'Italia? E la ricchezza stessa della nostra tradizione spirituale sembra esigere, per i suoi sviluppi, una vasta collaborazione di popoli. Essa ci vieta la liquidazione, in blocco, della storia nel nome di un nazionalismo chiuso in se stesso, ma, insieme, sembra imporci la modestia di non offrirsi come sede di una universalità la quale non può più essere che spirituale, ed i cui germi fermentano oggi in un assai più vasto e complesso mondo che non fosse quello sul quale Roma, due volte, dominò.

11. — Le cose stanno altrimenti. L'ordine è unità e l'unità deve avere la sua incarnazione e la sua sede storica. È un chiaro segno del nostro spirito latino il sereno equilibrio fra la realtà e l'idea, mediatrice la storia. È facile notare in altri popoli che partecipano della civiltà occidentale oscillazioni profonde e frequenti fra l'idea, ascesa ai vertici dell'astrazione, e la grezza concretezza dell'istinto e del fatto. La Germania ci offre lo strano passaggio dallo Spirito e dall'Io assoluto dell'idealismo al gregario arianesimo puro dei campi di lavoro della gioventù hitleriana. La Francia passa dall'universalismo danzante dei « principii » dell'89 al chiuso particolarismo della sua politica nazionale, da Napoleone a Clemenceau. La Spagna oscilla fra i rapimenti mistici dei suoi grandi asceti, l'individualismo villaggesco dei suoi *caciques* e il nuovo furore comunista dei proletari delle città industriali: e l'antico e il nuovo, dissociati e inconciliabili, si scontrano in una sanguinosa guerra ci-

vile. In Russia, dai titani profeti di una radicale ribellione allo Stato si passa ad un ferreo regime di servitù delle anime e dei corpi, al collettivismo marxista. L'Inghilterra ha trovato un suo equilibrio nella dottrina dell'esperienza, a fondar la quale i suoi uomini di pensiero lavorano, dall'alto medioevo ad oggi, con singolare unità di sforzo: ma è una dottrina e visione di vita per uso interno, non capace di vera universalità .

Roma e, con Roma, l'Italia e di nuovo, oggi, questa Roma che ricomincia, fedele alla tradizione della sua duplice universalità storica, ma lavorando ad una nuova sintesi, è la viva presenza di un grande passato, non solo nei suoi documenti visibili, ma nel possesso spirituale non interrotto delle forme e degli istituti che esso creò, per la vita e per l'unità del mondo civile. C'è nei suoi figli una attitudine universalizzatrice la quale non è più istinto e qualità di razza, ma abito storico, finezza ed agilità spirituale.

Questa Roma è un'idea, un territorio, una tradizione, un popolo: elementi inscindibili, che costituiscono la sua viva presenza. L'impulso originario della *virtus* romana, che portava il cittadino a vedere nell'ordine, nella potenza e nel prestigio della città la più ricca ed alta espressione della sua personalità giuridica e morale, è ancora oggi il segreto della nostra visione di vita ed attività civile. Oggettivandosi nelle leggi e negli istituti pubblici, civili o religiosi, il cittadino anela a farsi più veramente soggetto.

Dio sa perchè, qui, sulla valle del Tevere, nel centro del Mediterraneo, sia sorta questa grande potenza ordinatrice di uomini e di istituti. Essa non

si è trasferita altrove: ed il mondo ne ha ancora bisogno.

Parve che la religione cattolica, fattasi qui maestra di un nuovo mondo storico, lasciasse disfarsi lentamente le rovine dell'impero o coprirsi di presidii del rozzo orgoglio feudale o di miseria pittoresca. Ma l'anima antica viveva immortale, insieme con la nuova. Poi, compiuto il ciclo della potenza civile dei papi, parve che a Roma si accampasse, con i suoi brutti quartieri, una generazione ignara di bellezza e incapace di grandezza. Ma i figli di essa hanno riscoperta in *sè* la tradizione antica; hanno fatto pace con la Chiesa e sentono di nuovo l'orgoglio d'essere romani: e le rovine ridicono, in nuova bellezza, una loro nuova parola. E la civiltà occidentale si riconosce anch'essa in Roma e rimedita le sue origini e si prepara ad opporre alle forze disgregatrici le forme e le norme immortali della universalità romana.

12. — Il destino di Roma è scritto nelle sue pietre. Roma non è una città: ma una sovrapposizione di città e quasi una stratificazione di imperi e di egemonie. E una età sopraffà l'altra e la domina, senza abolirla: la Roma repubblicana, e poi quella dei Cesari e poi quella della basiliche e quella del Rinascimento e la barocca e poi l'ultima. E quali contrasti, in questa successione visibile, in questa miscela capricciosa di ricordi storici immensi e di significati umani, di grandezze in rovina e di umiltà plebea, di devoto e di mondano, di immobile e di effimero! E, in tanta diversità, un'armonia intima, che si manifesta solo, ma in volti così varii ed in aspetti così repentini, a chi

della storia e dei problemi umani che la affaticano abbia pieno l'animo.

Diceva Goethe che qui in Roma la storia si vede dal di dentro: poichè qui sono segnati e raccolti di essa, in documenti incomparabili, tutti i germi e gli sviluppi e i trapassi. E Byron la chiamava la città dell'anima: poichè solo è degno di viverci chi sa raccogliere le suggestioni molteplici di così varia bellezza e grandezza ed espressa spiritualità: e chi le raccoglie e le gusta vive deliziosamente in essa, dove, eccedendo ogni storia contemporanea, tanta e così insigne storia si dà convegno e si fa presente.

Scriveva tempo addietro, dopo una visita a Roma, il francese Wladimir d'Ormesson (*Temps*, 10 ott. 1933):

« Prodigiosa città, Roma. Veramente, non si sa più dove si è. Questi tempii romani, questi Fori, questo Colosseo, queste Terme, questi palazzi, queste statue che vi circondano, e poi queste basiliche, queste chiese, questi santuarii, questi splendori pontificali, e tutto questo costruito con le pietre di tutto quello, il regno dei Cesari che scivola in quello dei papi, l'impero temporale che si muta in impero spirituale e, oggi stesso, per la onnipotente volontà di un uomo, lo spirito, l'andatura — forse le ambizioni — dell'antica Roma che riprendono la loro ascesa, non solo allato alla Roma cristiana, ma, si può dire, insieme con essa, e tutte queste forze non facendo più che una forza sola... Ci si sente nel cuore della più ricca sintesi che l'umanità abbia mai concepito. Sì, la città eterna è veramente il punto più sensibile della civiltà. Questa situazione privilegiata, quale onore — ma anche quale responsabilità — per l'Italia! »

Dinanzi alle Terme di Caracalla, Carducci invocò la febbre che cacciasse gli uomini novelli e lor piccole cose dai silenzii sacri, fra il Palatino e l'Appia, dove Roma dormiva. Troppo grande era, nell'animo del poeta, la distanza fra quegli uomini e il passato di gloria. A questa distanza si accomodava già facilmente chi in Roma veniva solo a cercare luce e gloria di ricordi e di forme. Nè disturbava i silenzii, ma ne accresceva la suggestione, un governo di clero che, nello splendore delle sue chiese e dei suoi riti, celebrava, fra le rovine di grandezze terrene, l'eterno.

Lo squallore dell'agro malarico, vasta cintura di morte che giungeva ai margini delle grandi basiliche, la fitta coltre di terra che cuopriva i fori, le case e i cortili e le viuzze sudicie addossate alle pendici sud-occidentali del Campidoglio, le oscure botteghe di calzolai e fabbri e robivecchi nel primo ordine di arcate del teatro di Marcello, per due terzi dell'altezza sepolte, la piazza e il tempio di S. Pietro rivelantisi improvvisi a chi usciva dallo squallore oscuro dei Borghi, offrivano pittoreschi motivi agli artisti e davano un fremito di rare sensazioni ai vecchi credenti ed ai nuovi romantici.

Oggi la febbre è fugata dall'agro e le brutture scompaiono e cancellate sono le distanze visibili fra le varie età di Roma. I grandi monumenti romani abitano ora con noi. I canoni eterni di ordine e di bellezza che essi esprimevano, e che si erano venuti allontanando da noi, si rifanno anima della nostra anima. La civiltà che ne sorse li rinnega perdendosi; e noi li riaffermiamo, per salvarla.

Le verità, anche le più antiche e le più salde, isteriliscono lentamente nella pigrizia umana e debbono essere riconquistate. È questo che Machia-

velli chiamava ritorno alle origini. Noi le andiamo ora riconquistando. E cancelliamo i segni della pigrizia sterile. Riconquistiamo la verità della repubblica e delle sue virtù civili, la verità dell'impero, la verità del cattolicismo e del Rinascimento e della terza Roma, nata nel 1849. Le riconciliamo in noi e le riviviamo in armonia di pensiero e in potenza di volontà. Ed il volto rinnovato della vecchia Roma di pietra è il volto di una nuova Roma. Il visitatore francese non si ingannava. Rinasce anche l'ambizione dell'impero.

III

LE BASI DELLA ROMANITA'

1. Differenze fondamentali tra gli antichi e i moderni. — 2. La religione dei romani. — 3. L'uomo, soggetto giuridico. — 4. La famiglia romana. — 5. La proprietà privata. — 6. La cosa pubblica e il diritto. — 7. Svolgimento del diritto romano.

1. — Se, in questo torbido periodo di storia, si cerca di comprendere lo spirito contemporaneo confrontandolo con quello del mondo romano, che impresse di sè la civiltà di occidente, due differenze fondamentali sono forse da segnalare. L'una è che, per gli antichi, la vita umana muoveva da un atto originario di *accettazione* di un ordine stabilito, mentre i moderni hanno posto alle origini di essa un atto di *affermazione* autonoma dell'io. Varia, nel mondo antico, la concezione della realtà, naturale ed umana, e della norma dell'agire. Ma sempre la verità è considerata come posta dinanzi agli uomini e al disopra di essi, i quali non hanno che da scuoprirla ed apprenderla; e la vita morale si perfeziona nella obbedienza ad un ordine obiettivo, espresso, il più sovente, nella legge della città. L'uomo moderno, invece, dovunque egli agisca in coerenza con il suo spirito animatore, intende di fare egli a se stesso il suo mondo e la sua legge.

L'altra differenza, non meno decisiva, sta in ciò, che l'uomo antico disponeva la sua attività libera e il mondo della sua azione nel senso della *durata;* l'uomo moderno cerca invece l'intensità, la veemenza rapitrice dell'attimo. Un tempo gli uomini si associavano per trarre dalla collaborazione forme e istituti che durassero oltre il breve corso della vi-

ta umana; l'ordine ideale da essi accettato doveva dimostrare la sua intima verità traducendosi in un ordine storico. Caratteristica degli dèi era l'immortalità; e il dono che essi facevano ai mortali preferiti una qualche forma di immortalità, celeste o storica; ai romani, la loro Roma eterna. *Imperium sine fine dedi.*

Oggi, nello sforzo di portare la vita, nell'atto, ad un massimo di affermazione e di godimento, si perde il controllo del passato e dell'avvenire; e al passato si bada sempre meno, e ci si abbandona, spensierati, all'impulso veemente, tangenziale, verso il massimo di intensità dell'atto, incuranti della disciplina di un disegno costruttivo che lo definisca e lo impieghi.

Una analisi attenta delle forze che fecero la potenza di Roma, i documenti della coscienza che ne ebbero, quando esse si furono pienamente dispiegate, i suoi storici, i suoi oratori e filosofi, i suoi poeti — Livio, Cicerone, Virgilio, in particolar modo — dimostra il riversarsi nelle vicende civili e militari e nel reggimento della città e delle provincie di una coscienza etica e religiosa che costruisce, a un tempo e col medesimo impulso, la persona umana e la città. In nessun'altra parte del mondo antico vediamo così intima e felicemente operosa questa associazione fondamentale, posta sotto la tutela di un possente senso religioso della serietà della vita.

2. — Caratteristica è la tendenza dei romani a costruirsi un dio per ogni momento od aspetto della vita individuale, familiare e sociale. L'origine dei loro dèi non è la fantasia creatrice di miti, ma, secondo un giudizio di Mommsen, « il profondo sen-

timento del generale nell'individuale ». I loro dèi sono piuttosto *numina*, potenze spirituali, che esseri singoli. Scrive Chantepie de la Saussaye:

« E' necessario insistere su questa abitudine di spiritualizzare la vita e il mondo, che ha condotto i romani a creare tutte queste astrazioni. Questo carattere, uno dei più antichi della religione romana, si manifesta anche nelle sue fasi più recenti, come quando essi consideravano come realtà in sè la Clemenza o la Provvidenza degli imperatori divinizzati... Vi sono tempii, immagini, altari per esseri come Pax, Virtus, Concordia, Pudicitia, Pietas. Di tutte queste divinità, la più importante era Fortuna... Queste varie Fortune, dèe della felicità, del felice incontro, ecc., sono una creazione tipica del pensiero religioso dei Romani. L'idea di un destino inflessibile e superiore agli dèi era ad essi estranea ».

E Roberto Paribeni osserva:

« Tutto dimenticammo e travisammo. Non ci avvedemmo che la religione romana, pur nella sua primitiva rudezza, è la più sana e la più pura dell'antico paganesimo, che nell'umile e ristretto consesso delle antichissime divinità latine non c'è posto per adulteri e mentitori e ladri, così tranquillamente accolti nell'Olimpo ellenico, che v'è in esso meno fantastico brillare di miti, ma che gli dèi si chiamano Fede e Termine e Onore e Virtù e Vesta, Lari, Penati, protettori della santità della famiglia. E questa religione che si fonda sulla rettitudine e sulla moralità è ricca di sano contenuto sociale, è lontana da intemperanze di misticismo come da sfrenatezze orgiastiche, è concepita quale regolatrice della famiglia e dello Stato e pone il sentimento dell'individuo in armonia subordinata con

quello della famiglia e della patria e dà gravità e compostezza spirituale, reverenza sincera del divino e quel senso di responsabilità delle proprie azioni che tempra gli spiriti e li rende vigorosi e saldi nell'operare ».

Un altro acuto studioso di storia romana, Pericle Perali, scriveva testè che, quando si sollevi, nella ricerca delle origini della città, « il fitto velario della tradizione », invece che « uno stazzo di pastori, invece che una fattoria o un gruppo di capanne di poveri agricoltori, all'occhio attonito apparirà un vastissimo Campo di Marte, ossia un campo dei lavori di maglio e di martello, tra due lunghe banchine d'approdo, sulla riva sinistra del Tevere... ». Analizzando molto sottilmente le tracce che ci rimangono, nella tradizione, nei documenti e nel linguaggio, di queste remote origini, egli mostra come la vita di lavoro e di officina fosse intimamente associata con la religione, e i suoi principali momenti e rapporti espressi in formule sacre e dominati da un severo rituale mistico, che poco dista dalla superstizione e dalla magia: ma questo « poco » fa una differenza essenziale.

Nel fondo dell'anima romana è una viva sete di durata, di permanenza: l'ideale romano, anche nelle più audaci e rapide conquiste, è che la cosa pubblica, la città o l'impero, *stieno*: e di questo solido stare essi si foggiano i simboli, l'ara di Vesta, il tempio di Giove Capitolino, i saldi segni delle conquiste romane su tutte le terre occupate. Questa permanenza fiorisce solo elevandosi sul particolare e sull'effimero, su tutto quello che è istinti ed egoismi ed interessi individuali; trasferendo tutto in una sede superiore, di attività associate, di forme giuridiche e di istituti che esprimono appun-

to i fini comuni, dai quali discende ai singoli ricchezza di spiritualità e di personalità.

Di qui anche, nei romani, e nel pensiero e nei costumi e nell'arte loro, quel carattere di serietà costante, solenne e raccolta, che ancor oggi ci meraviglia.

E di qui, infine, la serena fortezza nell'affrontare i pericoli e la morte. Il romano sa soffrire e sa morire: *agere et pati fortia.* A nessun romano sarebbe mai venuto in mente di dire che il cittadino è un mezzo e la città, o lo Stato, è il fine; distinguere così sè dallo Stato sarebbe stato uccidersi spiritualmente ed annullare, in radice, lo Stato medesimo. Ma dall'ufficio pubblico e dalle universali ragioni del vivere essi trassero, per la loro stessa personalità, le più intime e profonde ragioni di consistenza, di sviluppo e di immortalità che la storia del mondo abbia mai visto, prima e fuori del cristianesimo. Capir questo è quasi capir tutto di Roma, e Roma è incomprensibile, se non è inteso questo sostanziale vincolo religioso fra persona e città.

Da questo profondo impulso dello spirito romano a vedere il generale, o l'universale, nel particolare, a spiritualizzare il reale, ad agire, in ogni circostanza, non come singolo ma come cittadino, discende la mirabile attitudine di esso alla visione e alla creazione giuridica. Allo stesso modo che i romani pensavano ed agivano, innanzi tutto, come costruttori della città, essi pensavano ed agivano come creatori di diritto.

3. — Caratteristica fondamentale di quest'ordine è la concezione che i romani avevano dell'uomo appartenente alla città, e via via di ogni uomo,

come di un soggetto di diritto. Il nuovo codice civile italiano in preparazione interpreta felicemente la tradizione classica del diritto romano ponendo come primo punto dei principii generali del diritto la sentenza: « L'uomo è soggetto di diritti dalla nascita fino alla morte ».

Jus suum cuique tribuere era la norma suprema di ogni convivenza civile ed umana. Poichè la città esprimeva un ordine politico e morale voluto e vigilato dagli dèi, ogni nuovo membro che le si aggiungesse era devoto a quest'ordine, candidato ad una ulteriore attuazione di esso; di qui, in lui, il diritto inalienabile di essere addotto e mettersi e permanere in grado di compiere il suo ufficio, e quei varii diritti personalissimi — la giustizia e la giurisprudenza li chiamano « diritti assoluti » — che facevano concreta e operosa e garantivano questa sua umanità. C'era, insomma, una realtà ideale, obiettiva, giuridicamente formulata ed espressa, nella quale il cittadino riconosceva, ad un tempo, sè e i suoi consociati: e gli dèi, o l'unico Dio, autore e garante di quest'ordine, fondava e reggeva egli stesso la città.

Il rispetto del singolo, come soggetto di diritto, distingue il regime che Aristotele chiamava politico da quello regale, delle monarchie a tipo orientale. Dove uno solo comanda, la volontà del capo fa legge; dove è la città politicamente ordinata, ivi i magistrati comandano secondo le leggi. Questo fu il caso delle piccole comunità politiche greche; questo, specialmente, fu il caso di Roma. La linea ideale dello sviluppo di questa, per un millennio, è la chiarificazione e il perfezionamento giuridico del rapporto, nel cittadino, fra l'uomo e la città. L'uno lega intimamente le sue sorti alle sorti dell'altra,

elevando l'attività pubblica a massima conquista ed espressione della sua stessa personalità, e, in compenso, è validamente protetto dal diritto comune nello sviluppo e nel libero esercizio di questa.

Quando il territorio sottoposto al dominio di Roma si ingrandì talmente che gli istituti della città non erano più in grado di assicurare il normale governo di esso e sorse la necessità di accentrare il potere in Cesare, i romani, con profondo istinto giuridico, accettarono l'imperatore, pronti anche ad attribuirgli onori divini, ma non vollero il re, di tipo orientale. Per questa loro ripugnanza Cesare fu ucciso ed Antonio sconfitto ed Augusto volle conservare gelosamente gli istituti repubblicani e tale sua linea di condotta rimase a lungo norma costante per i successori. E se il peso del dominio del mondo modificò profondamente le condizioni della vita pubblica in Roma — la quale sacrificò le sue libertà alla libertà dei popoli consociati — il processo di chiarificazione dei rapporti umani nel diritto e il diffondersi della concreta realtà storica di quel che significa esser *civis romanus* continuarono, e furono, fino alle irruzioni dei barbari ed alla sommersione della romanità nell'Asia, la potenza e la gloria dell'impero.

Il cristianesimo non ha toccato questo principio basilare della società romana. Esso ha sovrapposto alla città terrena una città celeste, patria dell'anima immortale; si è, nel corso della sua storia, dichiarato agnostico dinanzi alla varietà dei regimi ed alle origini loro, riconoscendo i poteri costituiti; si alleò, per necessità di cose, col germanesimo per fondare e far funzionare, negli interessi della comunità cristiana europea, il secondo impero romano; e da tutto questo nacquero anche in-

convenienti varii. Ma l'originario valore dell'uomo, e di ogni uomo, come soggetto giuridico, con una sua personalità sacra ed inalienabile, fu anzi, se mai, rafforzato, come indirizzo generale, dal nuovo senso della interiorità spirituale, sacrario di Dio.

E il diritto romano non cessò di essere, o, ingentilendosi i costumi, tornò ad essere caratteristica precipua e comune dei popoli occidentali. E il loro sviluppo politico consiste in gran parte nel consolidamento di questo principio romano della persona giuridica.

La confusione rinasce più tardi, con l'umanesimo posteriore e con la Riforma, quando la coscienza crede di emanciparsi dai valori obiettivi dell'ordine divinamente costituito. La proclamazione americana: « Ogni uomo nasce libero » e la « libertà » e l'« eguaglianza » della rivoluzione francese non hanno altra verità intrinseca ed immortale se non quella che derivano dal principio romano; ma introducono, od accusano la presenza di elementi nuovi ed eterogenei, pericolosi. L'uomo nasce libero in quanto, nascendo, è inserito in un ordine spirituale e giuridico che gli attribuisce doveri e diritti: libertà, dunque, in quest'ordine, non contro di esso. E l'eguaglianza dei cittadini è in questo loro essere egualmente soggetti giuridici, con una dignità inalienabile e sacra, quali che si sieno, dentro questo limite supremo, le concrete disuguaglianze delle loro attitudini spirituali e tecniche e della loro condizione sociale.

Questo diritto originario di ogni cittadino alla legalità, questa concreta universalità della legge, anima e forma della vita sociale, è anche oggi l'impronta caratteristica dei popoli i quali partecipano della civiltà latina. La riforma napoleonica fu es-

senzialmente un ritorno ai principii classici (offuscati dal feudalismo) del diritto romano.

4. — Come l'uomo era innanzi tutto, nella concezione romana, un soggetto giuridico, così la famiglia era, in essa, un istituto giuridico. Forti impulsi e sentimenti naturali costituiscono l'associazione del maschio e della femmina umani e della loro prole: la casa è il comune asilo delle generazioni che si succedono, legate dalla fecondità, dai vincoli di collaborazione, di protezione e di amore che essa crea, dalle gioie godute e dai dolori sofferti insieme.

Ma la società non può star contenta al giuoco spontaneo di questi impulsi e sentimenti: poichè altri ne accoglie l'animo umano i quali, nella volubilità delle coscienze e nel tumulto delle passioni, spesso viziano e sovvertono l'istituto familiare. Quando, in quel misticismo naturalistico che è il segno dell'età romantica, gli istinti e le passioni profonde sono esaltate come il divino fremito dell'io che cerca e costruisce se stesso, la famiglia è minata alla radice; l'esperienza romantica e le sue espressioni letterarie (romanzo, teatro, lirica, ecc.) lo provano larghissimamente.

La famiglia ha, nella concezione romana, una disciplina salda e severa: essa è l'accettazione dell'amore e della unione sessuale e delle fecondità nella pienezza delle loro esigenze morali e del loro ufficio umano e civile, primo nucleo essenziale dell'ordine e della città. Essa non dà i suoi beni se non legando strettamente a sè i consociati nell'unità familiare e trascendendoli. Il diritto dei morti, o dei *maiores*, presenti nel rito famigliare, si asso-

cia al diritto di quelli che saranno i continuatori ed alle fortune della città.

Di qui la figura solenne e l'autorità grande del *paterfamilias*. Quanto più pieno e saldo è il suo potere, dentro le mura domestiche e sulla *res* familiare, tanto più saldamente, anche, egli è legato alla sua responsabilità ed al suo ufficio. Egli non è un arbitro capriccioso, ma il depositario, pro tempore, di un incarico grave. La dolcezza degli affetti familiari è sottintesa, nella vita romana; sono gli esempi classici di giustizia e di severità paterna, moniti educatori, quelli che la leggenda e la storia segnalano con compiacenza. E la moglie e i figli e i servi stessi, quanto più rigidamente sono legati al capo, tanto più intimamente si sentono partecipi di un istituto senza e fuori del quale non è dato vivere, ma che si offre a compiere, storicamente, quanto è possibile, la loro umanità.

Un profondo senso religioso, una viva esigenza etica sorreggono, in Roma, la famiglia e la città, Nessuno, forse, si è mostrato più radicalmente estraneo allo spirito romano di chi volle ridurre il diritto e lo Stato alle categorie dell'economico e dell'utile. Per i romani, il diritto fu l'espressione ovvia e feconda del loro altissimo concetto della serietà e della santità della vita. Dentro il diritto è la *virtus* e dentro la virtus la *pietas*. La realtà giuridica ha un intimo valore religioso e rispecchia i rapporti fra l'uomo e gli dèi; poichè per essa l'uomo si riscatta dall'effimero e dalla volgarità quotidiana, dura, costruisce, con una azione che si concreta di assoluto, attinge l'universale. Egli, passando, vive di qualche cosa che vale di per sè e che resta; realizza un ordine obiettivo, al quale ha aderito con consapevole scelta e che traduce in disci-

plina responsabile. Ma questo ordine obiettivo non gli è esteriore od estraneo; gli è anzi più intimo che la sua stessa individualità empirica; nell'attuazione di esso egli sente di arricchire e di svolgere la sua stessa personalità, elevandola al piano delle realtà spirituali, dominatrici del tempo.

La famiglia, nel diritto di Roma, vive e respira in questa solennità sacra. E' nota a tutti la mirabile definizione del matrimonio: consorzio di tutta la vita, comunione del diritto divino ed umano. E *Ubi tu Caius, ego Caia.* Donna e uomo sono qui veramente uno; e la donna è assunta a una dignità che, nell'ordine civile, non poteva esere superata.

Nei secoli in cui l'istituto familiare ebbe in Roma il suo pieno vigore, il divorzio, ammesso dalla legge, dovette essere rarissimo; e rarissimo anche l'adulterio, condannato, più che dalla severità della legge, dalla profonda reazione morale della città.

Il cristianesimo non poteva che rafforzare quest'ordine, al quale aggiungeva una comunione più intima di vita, il senso di un dovere più alto, l'efficacia di più ricchi carismi e di una più alta disciplina istituzionale della vita religiosa. E la famiglia cristiana racchiude e consolida la virtù e la forza morale della famiglia romana, temperando nella carità la rigidezza del diritto.

E' ovvio che l'istituto della famiglia oscilli e cada nel mondo moderno, nel quale il singolo si fa legge e norma a se stesso, ostile a ogni disciplina esternamente impostagli. Non c'è una via comune dove ciascuno cerca la sua via. L'amore romantico può oggi fondare una famiglia così come può domani dissolverla. Secondo un arguto motto di Briand, l'uomo che cercava l'anima gemella e si era ingannato, divorzia dicendo a se stesso: non

lascio mia moglie; esco a cercare mia moglie. La debolezza morale dei più, trovando stimoli e giustificazioni nelle idee correnti, fa il resto.

Ma c'è da chiedersi come e perchè, anche nella società cristiana medievale o della Controriforma o moderna, l'adulterio dilagasse e trovasse una letteratura così facile o ad abbellirlo o a riderne bonariamente. Ricordate i romanzi cavallereschi, galeotti, e la novellistica, italiana e francese, del Tre e Quattrocento. Ricordate, in pieno fiorire della morale post-tridentina, il costume del cavalier servente, nel quale l'adulterio scimiotta quasi gli istituti giuridici. Il puritanismo protestante vuol sanare il male con il divorzio, e il divorzio diviene un associato od un sostituto dell'adulterio nel rovinar la famiglia. A metà del secolo XIX Marx può osservare che la famiglia borghese ha l'adulterio come sua necessaria integrazione e correzione sociale; e la commedia, il romanzo, la novella borghese giustificano questa ironica premessa alla abolizione comunista della famiglia, che si è voluto sperimentare in Russia.

La ragione profonda di ciò va cercata, crediamo, nel fatto che l'istituto familiare non si regge se non in un ordine politico ed in un costume pubblico saldamente coerenti. In Roma stessa, le guerre civili e l'estendersi dell'impero favorirono un rilassamento rovinoso del costume, al quale i primi imperatori cercarono, con poco successo, di metter riparo. Sommerso l'ordine romano, è noto come fossero incerti e precarii gli ordinamenti civili, per secoli, in molte regioni d'Europa. Col sorgere del mondo capitalistico, anche i presidii economici della famiglia sono stati profondamente turbati e scossi.

Lo Stato moderno, laico, ha ristabilito il matrimonio civile. Non è facile dire se esso volesse con ciò riaffermare l'interesse pubblico insito nella sanità dell'istituto familiare o facilitare piuttosto ai suoi cittadini la liberazione da un dommatismo che pareva troppo severo. Attenendosi a questa seconda interpretazione, il regime fascista restituiva al matrimonio religioso l'efficacia del rito civile. La nostra legge sul matrimonio è dominata ancora dal diritto romano, con il quale l'ecclesiastico sostanzialmente concorda. L'unità del rito, per i credenti, non è quindi arbitraria; essa conferma la *humani divinique juris comunicatio* nel matrimonio.

E' però necessario che dell'istituto della famiglia si torni a sentire tutta l'importanza umana e civile; e che esso domini, come un principio giuridico saldo e severo, superiore e inviolabile, lo svolgimento del costume, dell'economia e della vita sociale. Il Fascismo, con nuove molteplici provvidenze, addita la via.

5. — Difficile è tradurre la parola romana *res*, specialmente nelle note locuzioni: *res familiaris*, *res publica*. Poichè non si tratta di « cose », viste e considerate nella loro grezza materialità obiettiva, ma dell'interesse e dell'ufficio umano che le investe e dà ad esse una diversa e superiore esistenza e solidità, di carattere giuridico. Non siamo, con esse, nel mondo della natura, ma in pieno mondo umano e storico, in mezzo a funzioni e rapporti ben definiti, in un ordine stabile di valori e di fini.

La *res familiaris* è quell'insieme di mezzi e di beni che fanno uno con la famiglia, ne rispecchiano ed integrano la esistenza e la capacità giuridica, la definiscono e servono e proteggono, non solo nel

campo delle attività pratiche, ma nella sua stessa costituzione politica e sociale.

Si è notato spesso il carattere pratico dello spirito romano. La lingua, l'arte, la politica, il costume romano esprimono in sommo grado la piena e pronta adesione dell'immagine, del pensiero e della volontà all'oggetto loro, il sicuro possesso di questo, l'equilibrio mirabile fra quello che lo spirito mette di proprio nell'azione e quel che gli si offre, ed è preso, dall'esterno. Questo spirito non soffre di sentir rallentarsi la sua presa sul reale: non gli piacciono le ampie costruzioni teoriche, le disquisizioni sottili, le incerte anticipazioni del pensiero sul poco e mal conosciuto. Ma, d'altra parte, esso non si lascia in alcun modo sopraffare dalla molteplicità caotica della concretezza, dalla piatta esteriorità delle cose, dalla sete di vaganti avventure. La realtà che esso fa sua prende subito l'impronta di un chiaro ordine logico, di una meditata disposizione di mezzi allo scopo: si umanizza, nella concezione e nella espressione.

Il diritto sorge e si sviluppa in Roma come razionalità viva, operosa, funzionale, degli atti e dei rapporti umani. Questi atti e rapporti sono còlti e fissati da esso, sceverati dalla contingenza volubile, definiti in un loro momento essenziale: e ne sorgono norme e istituti giuridici quasi per sè stanti, nei quali uomini e cose singole si avvicendano e passano, lasciando intatta la loro viva struttura. Come la famiglia, così anche la *res familiaris* è una salda figura giuridica, una certa unità ideale di funzioni e di diritti alla quale è necessario un soggetto singolo che la sorregga ed operi concretamente, ma che è già di per sè stessa un ente giuridico.

Dire con quanta cura sia stato svolto e a quale

perfezione condotto in Roma l'istituto della proprietà privata, il dominio delle cose, è, per ogni lettore di media cultura, quasi superfluo. La piccola proprietà del campicello familiare, l'*heredium* (un orto, come vuole il Pais, o una vigna, come piace meglio al Perali, ma che dava anche frumento), aperta alla plebe, la proprietà gentilizia, nella quale i capi della *gens* associavano a sè, per la coltivazione, servi e lavoratori liberi, la proprietà comunale, o l'*ager publicus*, si integravano a vicenda, in un complesso giuridico retto da accuratissime norme.

L'autorità del capo sul patrimonio era, da principio, totale, e rimase sempre grandissima, anche quanto alla scelta del successore. Ma un poco alla volta questa severità fu temperata dal regime dei beni della donna e dal diritto, via via più esteso, dei figli a disporre del loro *peculium*. Anche gli altri diritti reali — *jura in re aliena* — furono regolati da disposizioni sapientissime, rimaste modello a tutte le legislazioni seguenti.

Con l'estendersi della società romana e degli scambii, si vennero, sul possesso e sui trapassi frequenti di merci e di denaro, costituendo norme giuridiche complesse, applicate dal giudice con vivo senso di equità, o — con parola che dice meglio quel che i romani intendevano con *aequitas* — di giustizia.

Come solenne fosse, presso i romani, il testamento, e con quale cura essi lo preparavano, è pure universalmente noto. Esso era tipicamente un atto di dominio, e quasi di sovranità civile. Non si trattava tanto di disporre di cose che mutavano padrone, quanto di investire l'erede di un complesso di beni, di utilità, di funzioni, che costituiva di

per sè una persona giuridica ben definita. Con il suo testamento « privato », Cesare trasmise ad Ottaviano, il suo nepote diciottenne, l'eredità morale della gente Giulia e l'impero.

Questa dignità giuridica della proprietà privata, specialmente fondiaria, nel diritto romano, merita attenta considerazione. L'uomo che vale, politicamente, non è il semplice individuo fisico, sfornito di mezzi e di presidii, nella incertezza quotidiana e umiliante delle sue possibilità e dei suoi casi; e non è la plebe dei proletarii, polvere umana, esposta al vento di tutte le commozioni e le passioni, che non ha alcun suo interesse certo e durevole da associare all'ordine pubblico, avida di novità e di favori; ma è il cittadino, capo o membro di una famiglia nella quale vige una tradizione e che si inserisce così, durevolmente, nella città; l'uomo saldo in una « sfera esterna della sua libertà » dalla quale gli viene, insieme con la fierezza della tranquillità economica, il desiderio e il bisogno di una protezione giuridica e la responsabilità di una sua personale collaborazione al mantenimento dell'ordine giuridico e quindi anche politico, per sè e per i suoi.

La società moderna capitalistica ha visto svolgersi ed acquistare via via importanza prevalente un'altra forma di proprietà che, non aderendo strettamente al cittadino singolo ed alla famiglia, non impegnando la loro opera e responsabilità diretta, non ha certo i vantaggi della proprietà romana e nasconde serii pericoli. Il capitale anonimo, le società per azioni, i trusts, le banche, la borsa hanno profondamente modificato il mondo della produzione e degli affari, procurandosi, sotto le parvenze della democrazia, una influenza talora decisiva sui

poteri pubblici, cercando di sottrarsi alle leggi, sfuggendo un tempo, in gran parte, alle imposte, creando tutta una nuova ambigua sfera di rapporti internazionali dominata da torbide influenze e spesso pericolosa per la pace.

Il mondo operaio del secolo XIX, guardato all'infuori delle ideologie provvisorie e del parassitismo demagogico che lo hanno spesso deviato e traviato, sostenne, nell'insieme, una magnifica lotta, simile a quella della plebe romana contro i patrizi, per imporre anche al capitale industriale spesso anonimo ed ai suoi insidiosi manovratori la severità di una norma giuridica, specie nei rapporti con il lavoro. Difendendo o invocando il suo diritto, esso lottava per il diritto e per lo Stato.

Ma molto resta ancora da fare per disciplinare giuridicamente queste forze, per imporre ad esse l'interesse collettivo, per trarle ad assumere la loro giusta parte di pesi fiscali e di chiare responsabilità civili e sociali. Mentre in Italia quest'opera, che il Fascismo ha intrapresa con sicura veduta e con magnifico slancio, prosegue, è necessario intanto restituire la loro giusta importanza alle forme ed agli istituti classici della proprietà fondiaria, e particolarmente della media e piccola, la cui prima e maggiore funzione sociale è quella di esser presidio e strumento della personalità umana e fonte preziosa del senso giuridico e della conquista ideale dello Stato.

L'interesse dello Stato a che il diritto di proprietà e le altre fondamentali esigenze della personalità umana e della famiglia abbiano libero e felice sviluppo è il nesso essenziale, nella storia di Roma, fra diritto pubblico e diritto privato. Lo Stato crea il diritto in quanto dà a quelle esigenze

figura e sanzione giuridica; ma deve incominciare dall'accettarle e rispettarle. Anche qui comandare è servire.

Errano quindi grandemente quelli i quali sostengono che, in regime fascista, il diritto privato è riassorbito dal diritto pubblico, come se lo Stato fosse il solo vero soggetto giuridico. Essi fanno grande torto al fascismo, sovvertendo la nozione stessa romana del diritto; e scivolano nel collettivismo bolscevico. I giuspubblicisti dovrebbero, in generale, essere più modesti; poichè il diritto pubblico ha assai più che il privato di relativo e di contingente e si riduce, per la più gran parte, a convenzioni mutevoli fra gruppi di cittadini; e diviene, come è avvenuto in Russia, sovrapposizione arbitraria e tirannica quando viola le esigenze perenni del soggetto giuridico che è il singolo e della personalità umana.

6. — Si discute dai teorici del diritto se questo abbia a considerarsi come l'espressione caratteristica e totale dello Stato o come una più profonda vita dello spirito che costruisce il mondo dei suoi valori etici, della quale lo Stato è solo un momento e un aspetto. Il contrasto fra la concezione statuale del diritto e la concezione più ampiamente sociale può essere difficilmente applicato alla storia del diritto romano, sino al sorgere dell'impero; poichè in essa noi vediamo tutta la vita, privata e pubblica, e tutta l'attività giuridica dei romani disporsi spontaneamente e convergere verso la costruzione della città come verso l'espressione piena e armoniosa di tutte le esigenze umane della vita.

Lo spirito greco, nel suo meraviglioso sviluppo, eccede i confini spiritualmente e territorialmente

angusti della città. La fantasia animatrice e il pensiero indagatore suscitano una intensità di vita personale ed una ampiezza di visione della realtà sulle quali la disciplina civile non ha più presa.

Quello che per la vita greca fu la poesia, nel più ampio significato della parola, per i romani fu il diritto. Nella città, e solo in essa, lo spirito romano si ritrovava intieramente e celebrava la sua umanità. Lasciamo dir questo da un poeta. Nella sua *Difesa della poesia*, P. B. Shelley scrive:

« Le leggi e la religione di Roma furono meno poetiche che non quelle della Grecia, come l'ombra è meno viva della sostanza. Perciò la poesia di Roma sembrò seguire, più che accompagnare, la perfezione della vita domestica e civile. La vera poesia di Roma fu nelle sue leggi: poichè quanto di bello, di vero, di maestoso esse contenevano potè svolgersi solo da quella facoltà la quale creò l'ordine in cui esse sussistettero. La vita di Camillo, la morte di Regolo, l'olimpica tranquillità dei senatori che attendono i Galli vittoriosi, il rifiuto della Repubblica di far pace con Annibale dopo la battaglia di Canne non furono le conseguenze di un sottile calcolo sul vantaggio personale che sarebbe venuto, per un simile ordine e ritmo nelle manifestazioni della vita, a coloro i quali erano a un tempo i poeti e gli attori di questi drammi immortali. L'immaginazione, intuendo la bellezza di questo ordine, lo creava fuori di ogni accordo con la misura dei propri interessi. Conseguenza ne fu l'impero; premio la gloria ».

Abbiamo visto come negli istituti privati romani prevalesse e dominasse un senso giuridico che è il vivo germe dello Stato.

La *gens* romana — nota lo Jhering — costituiva

già una specie di identità di famiglia e Stato. La *famiglia*, che succede alla *gens*, ha, come abbiamo visto, una base essenziale giuridica, definendo rapporti di signoria e di dipendenza. La religione si afferma e si svolge come servizio familiare e pubblico, come osservanza rispettosa e solidale dello *jus divinum*. La città ordina e compie, nel nome dei cittadini, gli atti ed i riti necessarii a propiziare gli dèi alla cosa pubblica. E per molto tempo, sinchè la città fiorisce ed influssi orientali non ne turbano le tradizioni, i romani trovano in questa religione civile il soddisfacimento delle loro esigenze religiose.

E la lotta politica, in Roma, non fu quasi mai, nei secoli eroici, lotta per la conquista del potere, ma sì per la conquista del diritto. Un superiore criterio di giustizia dominava i conflitti e li componeva, creando leggi più eque e più vaste. E quando le fazioni parvero predominare, nell'epoca sanguinosa delle guerre civili, era nel fondo di esse, e chiaramente ve lo riconobbe Cesare, un grande problema giuridico: passare dalle forme di un reggimento civile alle forme di un reggimento imperiale.

Così nella vita del diritto pulsa in Roma la vita medesima della città e dello Stato. La città era una grande famiglia, nella quale gli interessi di ciascuno e ogni umana esigenza e ogni diritto sono avvinti in stretta e consapevole solidarietà. Il nome stesso, *res publica*, è preso dal fondamento e dalla sostanza economica e giuridica della famiglia, il patrimonio, concretezza permanente e visibile dell'istituto. E verso la città i romani si condussero come verso la *domus;* far l'ordine interno, con una autorità che sia anche rappresentanza ed impulso

vigoroso; conservare ed accrescere, di giorno in giorno, la *res*, senza capriccio di avventure, occupandosi, più che della estensione, della consistenza, della durata, sostituendo, nel trattare con i popoli piegati, alle armi la toga.

Da questo possente impulso dello spirito romano a spiritualizzare il reale, ad agire secondo una norma sicura, civilmente valida, ad attuare nell'ambito della cosa pubblica la legge morale, discendono la mirabile attitudine di esso alla visione ed alla creazione giuridica e il valore storico e umano di questa creazione.

Tutto lo sforzo dei romani fu volto a definire praticamente in maniera sempre più perfetta le leggi dell'onesto e del giusto. Accanto al diritto vigente c'era sempre un diritto in formazione. La loro attività giuridica non si arrestò mai, dalle origini della città alla codificazione giustinianea, per oltre un millennio. La eloquenza forense fu senza dubbio la più originale e caratteristica creazione del loro genio. Poco ci resta di essa; ma quel che ci resta ha un pregio e uno splendore che possono difficilmente essere esagerati. La lingua stessa, concisa, sonante, solenne, nella quale le parole singole hanno il più forte rilievo, e il periodo assume una così armoniosa compostezza, concilia l'abbondanza oratoria con la nettezza quasi epigrafica di ogni inciso. Uomini politici e capi d'esercito furono anche, quali ama presentarceli Livio, oratori eccellenti: e da Roma è venuto a noi italiani il vincolo così stretto fra politica e parola, fra sacerdozio e oratoria. Virgilio dice che « *regere imperio populos* » — ci si perdoni la citazione così trita — è l'arte dei romani; ma bisogna aggiungere che quest'arte non poteva essere, e non fu, scompagnata

dall'altra di creare via via lo strumento classico di un *imperium* umano, il diritto, e dalla padronanza nel maneggiarlo; onde l'impero seguì quasi da sè.

Espressione classica e suprema di questa saggezza romana è la filosofia di Cicerone, secondo la quale (*De Officiis*, I, 6) « ogni pregio della virtù consiste nell'azione », cioè nella cura della cosa pubblica; e lasciarsi, dall'amore della filosofia e della stessa sapienza, distrarre dai negozii pubblici è contro il dovere.

Questa è dunque la forza della cosa romana, che cresce silenziosa e tenace come la fatalità o un disegno divino, vince le seduzioni della Grecia e le insidie dell'Oriente, spezza ogni resistenza, costruisce di tappa in tappa l'impero e culmina nell'unità romana del mondo antico.

Oggi la nostra vita spirituale è assai più ricca e complessa e multiforme, ed agitata da intime contraddizioni; ma sempre, nei popoli che discendono da Roma, quando l'esuberanza della vita individuale e delle libertà disperse rompe i quadri ideali dello Stato e minaccia la compagine di questo, si impone e interviene un imperioso richiamo all'unità e alla disciplina civile e alla legge e un intenso fervore di attività legislatrice.

7. — Le origini del diritto romano sono umili. Il primitivo gruppo gentilesco, famiglia che si organizza a piccolo Stato sulla salda base dell'autorità del padre, ha larghe parentele nella preistoria del diritto. Si è detto che Giove predatore ebbe primo un culto sul Campidoglio. Non è vero: ma, se fosse, si stupisca chi non vede che oggi stesso, se il linguaggio dei miti non fosse mutato, molti tempii sorgerebbero in Europa a Giove predatore. Fratello

gli è il vecchio Odino, che torna in onore in Germania; ma con, in peggio, l'incapacità di ingentilirsi. In Roma, dal senso della *aequitas* nella spartizione della preda, dalla cura di determinare nettamente il mio e il tuo, nella convivenza civile, nasce il miracolo del diritto privato romano; e una più chiara consapevolezza di questo diritto prepara i predatori delle origini al concetto della guerra giusta ed ai metodi di associazione con i vinti.

Ma dal diritto privato è facile il passaggio al diritto pubblico. Il plebeo romano, che non è più cliente del ricco proprietario, ma ha la sua piccola proprietà rurale e artigiana, salda e inviolabile, e ne trae forza e sicurezza ed è già per essa cittadino di fatto, si pone di fronte ai patrizii e reclama la pienezza del diritto civile: eguale al patrizio nel diritto di possedere, egli chiede che questa eguaglianza sia estesa a sempre nuovi campi. Anche qui è il senso dell'*aequitas* che lo spinge a lottare e spinge, d'altra parte, i patrizii a cedere gradatamente. La lotta si ingaggia contro i maltrattamenti inflitti ai debitori, o contro l'arbitrio del magistrato, o per la ripartizione di nuovo agro pubblico o per la maggior precisione della norma giuridica; ed ha un nuovo impulso dal costituirsi del diritto scritto, con le XII tavole. Rinasce contro il divieto dei connubii fra il patriziato e la plebe e poi contro l'esclusione di quest'ultima dalle magistrature e dai sacerdozi; e dura finchè la plebe riesce a far entrare nella vita costituzionale della città i suoi magistrati (tribuni della plebe), i suoi plebisciti e i suoi comizii tributi.

In queste lotte, che durano più secoli, e che, associando sempre più intimamente la plebe alla vita ed alla fortuna della città, danno un così gran-

de impulso alla potenza di questa, si esercita e si affina il senso giuridico, e alla viva intensità di una esigenza ideale risponde sempre più docilmente la ricchezza delle forme e degli istituti: e più facile diviene offrire ai vinti modo e norme di convivenza civile nelle quali il loro risentimento si placa e l'unione con Roma conduce ad una più ricca vita, e si intreccia fra i popoli una sempre più vasta collaborazione.

Così intensa è in Roma fino alla fine della repubblica questa attività formatrice di norme che — come dicevamo — accanto al diritto vigente c'è sempre un diritto in formazione. Dentro lo *jus quiritium*, iniziatosi con la costituzione serviana, venne formandosi lo *jus civile*, tappa decisiva del quale è la legislazione decemvirale; accanto a questo si venne poi svolgendo lo *jus honorarium*, elaborato soprattutto con l'editto del pretore. E più tardi, accanto allo *jus ordinarium* venne costituendosi il cosidetto *jus extraordinarium* (Carle: *Origini del diritto romano*).

Alle radici del successo imperiale di Roma è questa immanente esigenza spirituale di adeguare la legge scritta e il costume a una più alta e vasta giustizia, di convertire i nuovi rapporti di fatto che si venivano creando nell'ordine di una norma obiettiva, capace di dominare la varietà grezza e discorde delle contingenze umane e di pareggiare, nella libertà, i sommi e gli infimi. La *virtus* romana è sintesi di forza e di saggezza ordinatrice; e il pregio di essa risplende tutto nella attività civile, costruttrice, cioè, della città. L'ingegno speculativo dei romani è affascinato dalla intima *ratio juris;* e giunge, con Cicerone, giovandosi del frutto maturo della filosofia greca, lo stoicismo, alla dottrina del diritto

naturale, che la ragione suggerisce a tutti gli uomini come un volere divino da eseguire nella storia, al diritto delle genti, alla « carità del genere umano », che è una viva anticipazione del cristianesimo. In Cesare, nei suoi successori e nei grandi giuristi romani, questa visione di universalità concreta assume la massima chiarezza ed efficacia, come programma di conquista e di unità imperiale. *URBS et ORBIS*: quello che era il mondo diviene la città; e la parola *civitas* designa prima uno stato giuridico che un luogo ed un centro. La città romana si estende a tutto il mondo conosciuto, diviene la città terrena, che gli apologisti del cristianesimo opporranno, prima, e poi, con più saggezza, coordineranno alla città celeste, nel duplice simbolo e nella duplice missione dantesca dell'aquila e della croce.

Nel II libro del trattato *De Monarchia*, Dante rivendica a Roma con molti argomenti, dedotti con metodo strettamente scolastico, un perenne diritto all'impero: e mostra anche come la Roma pagana raggiunse questo con pieno diritto. Ecco uno di tali argomenti: « Chiunque tende a un fine di diritto, procede con il diritto... Il popolo romano, sottomettendosi il mondo, intese a un fine di diritto: e dunque esso fece ciò con diritto, e di diritto si attribuì la dignità dell'impero ». In linguaggio che abbia più stretta aderenza con la storia, ciò vuol dire che il diritto di Roma all'impero fu tutt'uno con l'attitudine spirituale a creare un impero di diritto: a convertire cioè in rapporti giuridici le posizioni pratiche della vita associata ed i rapporti di potenza fra i popoli. Legittimare la lotta per la potenza nel nome di un diritto di conquista e di unificazione (pretesa discutibile, poichè trasferisce il problema fuori della storia, nel campo di un mes-

sianismo mistico di razza) significa, sul terreno storico, agire ponendo o creando il diritto: tendere cioè a trasformare la forza e la potenza e la violenza in norme ed istituti giuridici; e poter così offrire ai sottomessi qualche cosa di più e di meglio di quello che ad essi era tolto, associandoli nella città universale, dando a tante genti *una* patria.

Abbiamo così delineato, nel corso di questo rapido studio, i caratteri intrinseci della romanità, i quali si riducono poi, come il lettore ha veduto, ad uno fondamentale; il senso giuridico, la giuridicità in atto, e l'opera sua: la creazione della città, che si dilata, crescendo, sino a toccare i confini del mondo storico. Come Atene ha creati i canoni eterni della bellezza e Gerusalemme ci ha dato i canoni eterni della vita morale, Roma ci ha dato la norma giuridica, il diritto. Ma mentre la fantasia e la coscienza morale astraggono dalle contingenze storiche, e contemplano il reale *sotto specie di eterno*, il diritto è la disciplina stessa della storia e si esprime come un processo storico. Esso nasce dalla forza e dalla violenza, ma tende ad esaurirsi e finire nella giustizia e nell'unità degli spiriti, che esclude la forza. Qualcuno ha lamentato le origini leggendarie di Roma: un'accolta di briganti, capitanati da due figli di una adultera, dei quali l'uno uccide l'altro per restare solo re. Niente paura: c'era in quegli animi un germe che si svolgerà sino a Cesare, a Traiano, a Giustiniano. Ma quando l'unificazione giuridica è compiuta, si rivela la insufficienza del diritto: la grande città costruita non ha più dèi e un Dio nuovo si annunzia, unico, che ha la sua sede nella intimità delle coscienze. Con la vita spirituale suscitata da lui, il diritto e la città terrena devono rifare i loro conti. E sarà il compito di una più vasta e lunga e laboriosa esperienza storica.

IV

DALL'IMPERO AL CATTOLICISMO

1. L'impero, creazione del diritto. — 2. Distacco della coscienza dalla città. Lo stoicismo. — 3. Sincretismo religioso e divinità degli imperatori. — 4. Decadenza del diritto. Formalismo giuridico e sorgere del privilegio ecclesiastico. — 5. Esigenza di superamento del diritto per una più ricca e concreta universalità. — 6. Come, nel mondo romano, il cristianesimo si organizza a Chiesa e diviene cattolicismo. — 7. Il « miracolo » del trionfo cristiano. — 8. Non il cristianesimo rovinò l'impero. Le cause vere di questa rovina. — 9. Che cosa visse dell'impero, dopo la rovina politica.

1. — La viva sostanza della romanità è nel diritto: nel senso e nello spirito giuridico che ebbero i romani. Esso sorregge e alimenta i loro istituti sociali, privati e pubblici; esso, anche, dirige e organizza e consolida i loro rapporti con i popoli che, via via, per la potenza delle armi di Roma o per associazione spontanea, entrano nel mondo romano. Dapprima si costituisce l'unità italiana, dopo la guerra sociale, che pareva dovesse scavare abissi incolmabili. Dopo le guerre puniche, questa consociazione di popoli si estende rapidamente. Cesare pensa già ad una vasta unificazione imperiale. «Egli — scrive uno storico recentissimo (1) — voleva riordinare l'impero *ab imis*, togliendo a Roma e all'Italia quella posizione di privilegio che avevano fino allora goduto. Roma doveva diventare il primo municipio e la capitale dell'impero, e nulla più; l'Italia doveva venir parificata alle provincie. Nuovi ordinamenti amministrativi dovevano facilitare

(1) GIOVANNI PACCHIORI: *Breve storia dell'Impero Romano narrata da un giurista* - Padova, CEDAM, Casa Editrice, Dott. A. Milani, 1935.

l'opera di fusione di tutte le genti dell'impero, e un'era di giustizia doveva spuntare per tanti popoli che fino allora non avevano conosciuto altro diritto all'infuori di quello del più forte ».

Questo programma fu posto in atto, pur fra mancamenti e contrasti, dai successori di Cesare, a cominciare da Ottaviano. E la *pax augusta profunda* regnò a lungo nell'impero; si combatteva solo ai confini di esso, dilatandoli. A questo Roma era giunta perchè non soffocava la personalità delle singole genti, non faceva pesare su di esse la sua forza, ma offriva una comunione di cultura e di vita, fra eguali, nel diritto.

Donde sorge e come si spiega questo spirito giuridico dei romani, che fece l'impero? Non crediamo che una indagine su questo argomento possa essere facilitata estendendola nel campo della religione e dei miti primitivi. Non ci persuadono le sottili speculazioni di Bachofen, che taluni vanno oggi riprendendo e divulgando in Italia, su di un dualismo originario, nelle religioni mediterranee preromane, di culti celebranti un principio femminile, tellurico, o un principio virile, eroico. Secondo Bachofen il mito eroico-urano sarebbe il mito occidentale per eccellenza e la sua lotta contro l'antico culto delle Madri, di origine asiatica, esprimerebbe la lotta fra Oriente ed Occidente. La tradizione spirituale dell'Occidente sarebbe sorta in Grecia, con l'Apollo delfico e gli eroi *solari*, e sarebbe poi stata accolta dai romani che vi fondarono su una robusta, guerriera organizzazione civile e debellarono, dalle guerre contro gli etruschi alle cartaginesi, alla guerra di Ottaviano Augusto contro Antonio e Cleopatra, l'opposto mito asiatico.

Non ci sembra che questa ingegnosa interpreta-

zione aderisca alla realtà storica. La città, la *res publica*, che è la creazione caratteristica dei romani, ha assai poco a che fare con miti cosmogonici e teosofici: e il diritto romano non reca traccie di questi. Per intendere tutto il significato e il valore del diritto romano nella storia che esaminiamo, ci conviene tener fermo il suo intimo carattere di universalità; e non diminuirlo o restringerlo riferendolo a concrete particolari caratteristiche di un gruppo etnico o di un periodo di sviluppo storico.

Nel suo *Spirito del diritto romano*, R. von Jhering, il maggior romanista tedesco, scrive: « Nell'insieme dell'organismo del diritto agiscono alcune forze, che determinano lo spirito, il carattere e la tendenza delle istituzioni in particolare. Sono queste forze attive che conservano realmente la unità e l'individualità dell'organismo. Senza di esse, il diritto non sarebbe che un aggregato di istituzioni separate. Esse rappresentano, in certo modo, il cuore dell'organismo giuridico, da cui fluisce un sangue vivificante e caldo, che circola in tutte le membra e dà ad esse quel carattere individuale, dal quale si riconosce che il diritto appartiene al tal popolo ed alla tale epoca. Noi sentiamo in ogni vena, a volte viva, a volte meno rapida, la pulsazione delle idee generali, delle concezioni e delle aspirazioni di quel popolo e di quell'epoca, apportanti lentamente e in modo appena percettibile il loro alimento alle diverse istituzioni; queste sono — anche esse — sottomesse al mutamento del tempo e operano nell'intero organismo un mutamento corrispondente. E' l'elemento psichico del diritto. Lo spirito del popolo e lo spirito dell'epoca sono lo spirito del diritto ».

Noi pensiamo che sarebbe radicalmente viziata

una indagine la quale tendesse a fare del diritto romano solo una fra le molte manifestazioni storiche del diritto, ricorrendo, per fissare i caratteri proprii di esso, a caratteristiche etniche ed a peculiari sviluppi empirici. Ogni società umana, dalle più elementari alle più complesse, non potendo vivere senza diritto, ci offre un qualche complesso di leggi e di istituti giuridici, definito e limitato da caratteri peculiari e da elementi storici, contingenti: da quello che la scuola storica del diritto chiamava « spirito di popolo » e da quello che von Jheding chiama « spirito dell'epoca ». Roma è la chiara espressione dello « spirito giuridico », senza aggiunte. Essa scuoprì e definì ed applicò con graduale sviluppo i canoni eterni del diritto e celebrò nelle forme giuridiche l'universa umanità della vita civile. Fuori di essa vi sono solo convenzioni e istituti e costumi empiricamente definiti, sorti il più spesso da arbitrio, da violenza o da superstizione, incapaci di universalità. E questo riconosce in sostanza von Jhering quando scrive che « l'importanza e la missione di Roma nella storia universale si riassumono in una parola: Roma rappresenta il trionfo dell'idea di universalità sul principio delle nazionalità ».

Per questa raggiunta universalità, oltre ogni concretezza di determinazioni storiche, il diritto romano è, semplicemente, il diritto, l'espressione tipica delle norme fondamentali che dirigono le azioni umane nei rapporti della vita sociale: e da queste ci si allontana quando gli si oppongono altri diritti storici; e ad esso si torna quando si vuole restaurare la nozione del diritto.

Di questa universalità aveva chiara coscienza Cicerone quando scriveva (*De oratore*, I, 44): « *In-*

credibile est quam sit omne jus civile, praeter hoc nostrum, inconditum ac poene ridiculum ». Per lui già la legge delle dodici tavole valeva da sola tutte le biblioteche dei filosofi. Ed egli sapeva e diceva che questi suoi giudizi sarebbero parsi audacissimi e stranissimi a tutti: perchè anche ai semicolti dei suoi tempi, così come oggi ai seguaci del « divenire totale », l'immergere tutta la vita e la storia umana in una totale relatività e contingenza pareva la più ovvia delle certezze.

2. — Abbiamo veduto come, nel periodo classico della romanità, l'ideale umano e l'ideale civile fossero intimamente fusi e compenetrati: il cittadino trovava nella esplicazione dei varii ufficî civili quel massimo sviluppo della propria personalità che il suo orizzonte culturale gli permetteva: la città era armonia di tutta la vita, norma dell'azione totale.

Queste qualità romane sono così intimamente radicate nel costume e negli istituti da darci splendidi esempi di uomini « romani » sino al più tardo periodo dell'impero d'occidente: ma già nell'ultimo secolo della repubblica si avvertono, e divengono poi via via più manifesti, i segni della disgregazione. La vittoria definitiva su Cartagine aveva tolto all'opera di espansione imperiale, che si accelera, quel carattere di rischio e di dura fatica che essa aveva avuto sino allora. La potenza non è più una necessità, ma una ambizione: nella conquista di una provincia il proconsole cerca anche il suo successo politico, il trionfo e il bottino per sè e per gli amici. Il lusso invade la vita romana e le clientele divengono fazioni e le lotte civile dilaniano la città.

Nella crescente vastità degli affari e dei commerci, nel rapido ingrandirsi di Roma, nell'aumento della ricchezza, si forma e cresce presto di importanza e di audacia un nuovo ceto che diremmo, con termini moderni, finanziario e capitalistico e diffonde le abitudini consuete di simile gente: avidità di denaro, assenza di scrupoli, intrigo, ostentazione di ricchezza, raffinato estetismo, corruzione morale. Taluni storici recenti hanno messo in particolare rilievo l'importanza — la quale sfuggiva agli storici classici — di questo nuovo ceto, sin dall'ultimo periodo della repubblica.

Intanto la conquista della Grecia aveva addotto in questo mondo, i cui legami etici si andavano rilassando, lieviti nuovi. All'attivismo procacciante, commerciale e bancario, si aggiunsero le insidie sottili del criticismo razionalistico e il raffinato estetismo ellenico.

La filosofia greca aveva rinunziato, dopo Aristotele, alle grandi sintesi e alle sottili indagini sulla metafisica del reale. La critica della conoscenza finiva nello scetticismo e la dottrina morale, disperando di impadronirsi della concreta esperienza storica, richiamava l'uomo dentro se stesso e lo induceva a guardare la realtà con crescente pessimismo, che gli stoici si indugiavano ad assaporare, mentre gli epicurei cercavano di distrarsene e curarlo con una filosofica disciplina del piacere.

Così la *res publica* diveniva ogni giorno meno capace di essere una norma di azione totale.

Raccolta, poi, in un uomo solo, e nella sua volontà, la somma delle cose, dimostrato, dalle colpe e dai vizî che dopo Augusto, e già con Tiberio, macchiarono la porpora degli imperatori romani nel I secolo, quanto fragile fosse quel potere personale

su cui si reggeva l'impero, la coscienza morale si distacca dalla vita civile e cerca rifugio in sè stessa e in un mondo di pura ragione, indifferente ai vizii ed agli impacci della convivenza civile. In Epitteto questo distacco è già intiero. Egli dice: « Vuoi tu abbellire la città di una offerta rara e di grande valore? Datti ad essa, dopo esserti reso modello perfetto di dolcezza, di liberalità e di giustizia ». Il saggio, imparato che abbia a compiere tutti i suoi doveri, sarà anche buon cittadino, anzi il migliore dei cittadini; ma questa prova della sua virtù è oramai soltanto occasionale. La sua libertà, i suoi beni sono altrove: il mondo dell'accadere e, in esso, gli avvenimenti politici non lo turbano. « La libertà sta nel volere che le cose avvengano, non come ti piace, ma come esse di fatto avvengono »; eroismo, certo; ma anche capitolazione della volontà dinanzi alle forze inferiori che reggerebbero il mondo. Vedremo questo principio riapparire nel razionalismo cartesiano.

La libertà è, dunque, liberazione dalle cose che avvengono, da quello che non è in nostro pieno potere. A chi ama la virtù si offre, come argomento di ricerca e di meditazione, non il problema pratico del costruire la città, ma l'altro del salvare la propria anima dinanzi al potere civile. « Un tiranno mi dice: — Io sono il padrone, io posso tutto. E che puoi tu, dunque? — Posso farti tagliare il collo. — Dici bene; avevo dimenticato che bisogna farti la corte, come la si fa agli dèi nocivi... Ma tu non mi turberai: io non posso esser turbato che da me stesso. Tu hai un bel minacciarmi; io ti dico che sono libero... Tu sei il padrone di questo cadavere. Prenditelo, ma su di me non hai alcun potere ».

La mia anima, in sostanza, è la mia repubblica. E poco appresso Tertulliano dirà, rinnegando l'Impero: « la mia repubblica è il mondo ». Ma il dramma storico, che è poi in qualche modo il respiro stesso della storia, quando quelli che la fanno, giunti ad un certo grado di consapevolezza critica, si gettano dapprima in essa, per farla pari al loro grande animo, e poi si ritraggono e si ripiegano in sè, per la delusione dei contrasti e delle resistenze non superabili, appare, a tratti, in tutta la storia romana; e ne abbiamo cenni frequenti nei maggiori poeti e storici di Roma. Si direbbe, anzi, che tutta la letteratura romana sia commossa e agitata dall'evidente contrasto fra una splendida visione di virtù, di ordine, di potenza, di diritto, di universalità — che non era semplice vagheggiamento fantastico di pochi, ma anima e norma ed ambizione della *res publica* e magnifica tradizione civile e mirabile programma di grandezza — e le debolezze e le miserie dei varii ceti e le prevaricazioni dei funzionarii e la corruzione dei nobili e le scelleratezze di uomini sediziosi o di autorità volgenti a tirannide.

Di qui l'impeto oratorio di Cicerone e la ricca vena dei commediografi e dei poeti satirici e le collere civili di Orazio e il *pathos* di Virgilio e il chiuso dolore di Tacito e la catarsi stoica.

Solo il presente vigore di una *humanitas* affaticantesi in luminose espressioni storiche di universalità può dare un così caldo rilievo ai contrasti: ma essa esige un alimento spirituale, una tensione, un'intima dialettica rinnovatrice. Dopo Augusto l'impero si estende e si perfeziona; ma qualche cosa, dentro, è venuto a mancare.

3. — L'unità imperiale del mondo mediterraneo sotto Roma, con l'enorme apparato di opere pubbliche, di amministrazione, di sapienza e di istituti giuridici, di commerci, che la sorreggeva, con la funzione unificatrice dell'urbe, alla quale confluivano e dalla quale rifluivano quanti aspirassero a fortune ed a onori nell'impero e nelle provincie, con la frequenza dei rapporti culturali e la comunità della lingua e il senso crescente delle comuni tristezze ed ansie umane, era divenuta una così potente cosa che colpe ed errori di uomini vi si disperdevano, in qualche modo, senza troppo nuocere, e la grandezza dell'istituto e l'evidenza dei suoi beneficî giovavano, a conservarlo, più che le legioni ed i Cesari. Come a Plinio il vecchio, a innumerevoli altri, dalla Britannia alla Persia, Roma appariva come « la città eletta per volontà degli dèi a far più chiaro il cielo, a radunare gli imperi sparsi, ad addolcire i costumi, a dare, con l'uso della sua lingua, un linguaggio comune a popoli selvaggi nel parlare, a portar l'*humanitas* in ogni luogo, perchè di tutte le genti dell'intiero mondo si faccia una patria sola ».

Ma lo spirito della latinità si andava esaurendo nella ampiezza di questa sua creazione esteriore giuridico-politica imperiale. Questa decadenza lenta è uno dei più grandi fatti della storia, pieno di tristezza e di insegnamenti. Non i barbari di fuori, ma la corruzione dei ceti dirigenti, la pigrizia morale, la barbarie riaffiorante di dentro rovinarono Roma.

I romani dell'età augustea, ammiranti la grandezza dell'urbe dominatrice e la vastità del mondo che le obbediva, pensarono che quella grandezza dovesse essere, per volontà dei Numi, perenne, se

gli animi e i costumi sapessero risollevarsi e mantenersi all'altezza di una missione quasi divina. E il senso vivo della creazione di questa grandezza come opera di virtù ispira gli storici.

Questo senso romano della storia decade, dopo Tacito, insieme con la virtù che lo alimentava; come decadono la letteratura e le arti: la grandezza che sta e si protrae quasi per forza d'inerzia è una storia senza più animatori ed interpreti.

L'arco di trionfo di Costantino, grandiosità ricopiata, goffa e pesante, è esempio tipico di questa decadenza.

Abbiamo veduto come quel che dava pregio all'azione romana fosse l'assiduo anelito verso maggior ricchezza e pienezza di vita, individuale e collettiva a un tempo: — « la lingua latina non possiede i corrispondenti dei nostri termini: individuale e sociale » (Bonfante) — perchè non ne ha bisogno, non ponendosi per i romani l'opposizione. Non tanto importava partecipare ad un ordine stabilito quanto il conquistare a un tempo, via via, un ordine sempre più vasto e fecondo, nella vita singola ed associata.

Quando, con il dilatarsi dell'impero, l'armonia e quasi identità di cosa privata e pubblica venne meno, e con essa il costume civile repubblicano e le basi ideali della città, un nobile ufficio rimaneva pur sempre, è vero, alla romanità costruttrice: chiamare i popoli conquistati a vivere nell'unità della lingua, delle leggi, degli istituti, del comando romano. L'estensione della cittadinanza romana, della quale anche Paolo sarà orgoglioso, a sempre nuovi soggetti ed a popoli intieri sicchè, in fine, si potè dire che tutti *in orbe romano qui sunt, cives romani sunt* portava con sè una intensa attività in-

terpretatrice delle leggi e degli editti imperiali, amministrativa, militare. Nel partecipare a una sempre più vasta sfera di interessi, di culture, di religioni, lo spirito romano sentiva sorgere in sè nuove curiosità e nuovi problemi, affinava nello studio comparativo dei costumi, dei miti, degli istituti dei varii popoli conviventi nell'impero la sua saggezza, avida di universalità, arricchiva di più vaste esperienze e di un più caldo senso di umanità il suo diritto. Reggere era anche servire, ed il servire, pur sotto le vesti della imperiosa fierezza, era un associarsi ai serviti nella ricerca avida, dalla quale il mondo romano-ellenico era così intimamente travagliato, di una nuova religione di vita.

In questo più largo mondo di motivi e forme e modi di vita i romani dovevano smarrire un poco alla volta la loro bella fiducia nelle qualità ed attitudini spirituali, nelle virtù prische alle quali dovevano tanto successo. L'attesa virgiliana di un *novus ordo ab integro* diventava ansiosa ed insieme timida, si accompagnava ad una specie di smarrimento. L'animo dei funzionarii dell'imperatore non era più quello dei liberi costruttori della città e dell'impero.

Per dare alla vasta famiglia di popoli unificati un fondamento comune, per trasmettere ad essa il senso religioso che della cosa pubblica avevano sempre avuto i romani, si proclamò la divinità dell'imperatore: *divus Caesar*. Ma il nuovo culto sostituiva assai malamente la vecchia religione civile, la disciplina interiore, spontanea e severa, che i romani traevano dal loro profondo rispetto della santità della vita e dei vincoli sociali nei quali essa si svolgeva, nell'ambito ideale della città. Gli dèi di Roma, così numerosi, viventi nell'ossequio di una

pietas nella quale, più che la fantasia creatrice, si dispiegava, come abbiamo visto, una interpretazione universalizzante dei molteplici momenti ed aspetti della vita, impallidivano e dileguavano nel sincretismo religioso, nel pantheon aperto ad accogliere tutte le divinità mediterranee, che avevano ancora un qualche prestigio nella storia dei popoli consociati. In questo ondeggiare di miti, sempre meno atti a suscitare una riverenza docile e fattiva, l'autorità del comando, necessaria all'impero, prendeva forma concreta, ma assai poco salda, nella divinità degli imperatori e nella divinità di Roma, proclamata da Adriano, che primo le eresse un tempio; uniche comuni divinità per popoli di così diversa fede, dalla Britannia alla Persia. Ma questa religione non poteva vivere che consumando, per alimentarsene, la fede intima e spontanea nelle divinità ricevute dalla tradizione dei padri. E si faceva così negli animi un vuoto sempre più vasto, che solo un nuovo Dio interiore, uno per popoli così diversi ed oramai associati in un comune destino, spirituale e politico, poteva occupare ed empire.

Poichè i confini spirituali e storici delle città e delle genti erano oramai crollati, sommersi nell'universalità romana, e non era più possibile sognare la ricostituzione di essi e la fresca spontaneità di una vita sociale isolata e raccolta, più che la divinità del comando era oramai necessario accogliere la divinità dell'obbedienza. Ma la obbedienza è divina quando non nasce da timore o da istinto gregario di uniformità o comunque da viltà d'animo; sibbene quando è invece comando fermo e severo su se stessi (cosa alla quale erano giunti anche gli stoici) e (a questo gli stoici non avevano potuto

giungere) accettazione di una volontà superiore la quale associa quelli che, amando, la accettano in una collaborazione spirituale verso l'unità. Dentro l'impero, erede immediato, doveva oramai nascere la Chiesa.

4. — Quella che fu la forza dei romani, il diritto, divenne col tempo la loro debolezza.

Era stato, il loro diritto, una grande conquista di umanità: poichè superava la contingenza degli accadimenti e degli interessi, elevava uomini e genti a sostanza e forme di universalità, creava una vita comune ed esigenze di una più ricca vita dello spirito.

Ma, nella somma dei valori umani, quelli civili erano in primo piano e subordinavano a sè gli altri. L'uomo che Roma educava era il capo di famiglia, il gestore di un patrimonio, il produttore e negoziatore di merci, il cittadino, il soldato, il costruttore e l'amministratore di città e provincie. La virtù romana, se gettava profonde le radici in un ricco *humus* spirituale, era pur volta alla esteriorità: l'Eterno — si direbbe — non agiva che in funzione di tempo e di storia.

C'era, quindi, in questa vita e operosità civile e giuridica dei romani, un difetto di origine: una esigenza superiore, tenuta a bada e quasi ricacciata nel silenzio oscuro dell'intimità, che doveva un poco alla volta liberarsi e salire. La vita stessa di questo diritto lo portava — come abbiamo veduto — ad una crescente ampiezza, che era anche un approfondimento. Dalla *justitia*, concreta formalità della legge, si ascendeva alla *aequitas;* dal diritto civile al diritto delle genti, alle norme e consuetudini di popoli diversi, associati per secoli nella cul-

tura, nei commerci, nelle migrazioni mediterranee, e costituenti l'intricato complesso di una specie di diritto comune, dal quale il pretore districava norme più precise, munendole di sanzioni. Da questo *jus gentium* si saliva ancora al *jus naturale*, un principio ed un senso di giustizia inserito dagli stessi dèi nel cuore degli uomini, un diritto valido sempre e dovunque, come dicevano i giureconsulti, non perchè esso avesse stabilità e chiarezza di norme formali che i diritti positivi dovessero solo applicare a società umane storicamente definite — perenne equivoco dei giusnaturalisti —, ma perchè una originaria e spontanea attività dello spirito, svolgendosi ed impadronendosi con sempre più chiara consapevolezza del suo mondo naturale e storico, segnava direttive etiche e stabiliva valori ai quali la vita umana e le norme del legislatore dovevano sempre più avvicinarsi.

Il processo intimo era, dunque, dal diritto all'etica, dall'etica alla religione: dalla giustizia formale alla comprensione, al rispetto, all'amore. Senza questa crescenza dall'interno, il diritto minacciava di ridursi ad un formalismo arido e pesante e le forme classiche del diritto finivano sommerse nelle « interpolazioni » dei bizantini. Il noto proverbio romano *summum jus, summa iniuria* si avverava in un campo vastissimo. La formula uccideva la sostanza. Il rispetto geloso della formula, quella specie di efficacia magica e sacramentale che i romani dei primi tempi vedevano nella parola e nel gesto giuridico, andavano bene quando il cittadino agiva quasi in cospetto degli dèi della città, con dentro un saldo imperativo morale. Col moltiplicarsi e complicarsi delle faccende e dei rapporti sociali, allentandosi anche la severità dei costumi,

diveniva una fatica improba il cercare della volontà e dell'atto giuridico una forma sempre più definita e concreta che li garantisse contro le facili infiltrazioni della volontà fraudolenta. Da Diocleziano a Giustiniano la creazione del diritto diviene opera sempre più complicata di coordinamento, di interpretazione ufficiale o scientifica, di codificazione; e cresce insieme, divenuto il cristianesimo romano religione dominante e, con Teodosio, religione ufficiale dell'impero, il dissidio profondo fra taluni istituti sociali, ad esempio, la schiavitù, e la nuova coscienza religiosa. Il conflitto non scoppia aperto, perchè il cristianesimo si contentava il più spesso di mutare lo spirito, lasciando inalterate le forme, e perchè la volontà degli imperatori interveniva a rimuovere i contrasti più stridenti.

All'opera lenta di conversione del mondo romano a un nuovo costume si aggiunge presto, per la Chiesa, un nuovo compito: la conversione e l'infrenamento dei barbari: il diritto dei quali, se pure può chiamarsi diritto, venne ad avere tanta parte negli istituti pubblici e privati e nel costume del Medio Evo, romano e germanico, feudale e cattolico.

5. — Le funzioni e i limiti dell'universalismo giuridico romano appariranno ancora meglio se si consideri questo nello svolgimento storico generale della vita dello spirito e gli si assegni in esso il suo proprio posto ed ufficio.

Storia non è il semplice accadere: uno svolgersi di eventi come per caso, senza unità intrinseca, nè quindi storia; ma è l'apparire, il costituirsi e svolgersi, negli eventi umani, di una dialettica dello spirito, di un principio interiore di coesione, di

costruzione, di durata: in somma di unità. La quale unità è, poi, *universalità*.

Questa universalità ha varii gradi e momenti, nella vita dello spirito; e l'universalità del diritto è solo uno, *intermedio*, di essi momenti. I greci si erano elevati, nello sforzo mirabile di un millennio, da Omero a Plotino, alla universalità della fantasia, o dell'arte, e del pensiero astratto, della scienza e della filosofia. La *forma* qui lascia a parte il mondo dell'attività pratica e della volontà: essa associa, si direbbe, degli uomini estraniati, in qualche modo, da se stessi e dalle loro più intime preoccupazioni di vita, consideranti la realtà naturale ed umana come oggetto di visione animatrice o di analisi critica.

Con Roma noi abbiamo una universalità più comprensiva e concreta, che si colloca sul terreno stesso delle attività umane per disciplinarle dall'interno e regolarne la mutevole contingenza mediante istituti duraturi. L'unità non è qui un semplice portato del carattere dell'atto spirituale, sia esso fantasia o pensiero, ma è una esigenza pratica, una posizione della volontà. Il diritto esige appunto e fa che nelle volizioni particolari appaia una volontà legiferante, padrona di sè, francata dalla soggezione a moventi ed oggetti empirici, agente in vista di un interesse collettivo (*interest Reipubblicae*) od universalmente umano. La norma giuridica è *forma* dell'atto: il suo carattere « formale » è la sua stessa razionalità e umanità, oggetto del volere giuridico: essa non è astrattamente e rappresentativamente universale, ma è *universalizzante*: solleva gli atti e i rapporti umani dal piano delle semplici contingenze individuali al piano dei valori spirituali. Ma non tutte le volizioni singole entrano nella sfera della

norma giuridica. Ne rimangono escluse tutte le azioni e le volizioni individuali empiriche le quali non presentino, o per il fatto stesso del loro porsi o non porsi, o per il modo come esse si pongono, un interesse collettivo, che si imponga cioè alla individualità grezza come un valore (la città, la patria, la nazione, ecc.). E' il campo del lecito, di quel che la legge non comanda nè vieta. Ma restano anche esclusi dalla norma gli atti che riguardano la pura interiorità, la coscienza umana di fronte, non ad altre coscienze, ed a quadri storici di vita associata, ma all'Eterno ed a Dio. L'atto della personalità umana, già intimamente costituita in sè, cioè in Dio, non comporta legge esteriore, la quale ripugnerebbe alla libertà che gli è propria. Dove entra in campo la volontà di Dio cessa o si ritira il comando umano. *Ama et fac quod vis,* diceva S. Agostino.

E qui è l'inevitabile minorità della legge, e quindi del diritto, e quindi della romanità, come fonte di istituti giuridici. La legge non può essere che una pedagogia della vita associata: e, come tale, tende, al pari di ogni altra pedagogia, ad annullarsi. Se rilutta a questo superamento, diviene o formalismo vuoto o pesante tirannide. Il diritto costruisce nel tempo e cerca la durata; e la sua massima pretesa, con Roma e l'impero, fu di *durare eterno*: ma c'è fra queste due parole una intima e insanabile contraddizione. Poichè durare, nella storia, è mutare; e durare, per la romanità giuridica, fu distaccarsi dall'impero morente, esser quasi sommersa dal feudalismo, trovando un rifugio nelle città e nei borghi, mescersi in vario modo con il diritto canonico e feudale, e riprendere vigore più tardi, nelle società moderne, non più feudali nè clericali.

6. — L'esigenza intima del diritto romano, di superare assiduamente se stesso ed avvicinarsi alla eticità e fondarsi in un soggetto sempre più ricco di vita interiore, è il nesso profondo fra romanità e cristianesimo. Questo era stato anche esso, dapprima, come altri culti orientali, pur con una così nuova e ricca e decisiva conquista del Dio interiore, una religione di misteri, per l'evasione dalla storia e la salvezza individuale: ma, trasferitosi in Roma ed imbevutosi di romanità e adattatosi alle forme di diritto e di organizzazione sociale che Roma gli offriva, ed impossessatosi, per la sua propaganda, del sistema delle comunicazioni imperiali, divenne, un poco alla volta, la religione dell'impero; diretta, cioè, a risolvere quei problemi spirituali che l'impero aveva posto e dei quali aveva anche adombrato la soluzione, con il precristianesimo virgiliano e lo stoicismo. Nell'ambiente storico, culturale, spirituale romano il cristianesimo divenne cattolicismo e Chiesa. Ed ai popoli dell'impero, come più tardi, ai barbari che da più parti penetravano in esso e lo sovvertivano, la Chiesa si offrì come una dottrina e un istituto che prendevano il singolo, con tutta la sua storia, e lo elevavano ed essere membro vivente di una società più vasta, non sopraggiunta, non estranea, non dominatrice, ma facente appello al più intimo e cordiale consenso dell' individuo stesso, al quale si offriva come trama, alimento e letizia di una più ricca personalità.

Che sarebbe stato il cristianesimo fuori di questo mondo sociale e istituzionale nel quale si trasformò in Chiesa è ricerca, in questa sede, vana. Che cosa sia stata, nel periodo del suo sviluppo e della maggiore grandezza, la Chiesa, possiamo facilmente sapere dalla storia. Essa fu la società sto-

rica visibile, organizzata spiritualmente, ma anche giuridicamente e culturalmente e politicamente operosa, di quelli che, accettandolo, accettavano il principio che solo piegandosi ad una disciplina più vasta e più alta di ogni vincolo utilitario, realizzando in sè un vivo germe di universalità e di unità, il singolo salvava se stesso, entrava in possesso di un mondo di valori spirituali, terreni ed ultra terreni, che gli davano coscienza e responsabilità e dignità di persona. E questo era un realizzare, con la lingua, la cultura, il diritto e l'organizzazione preparate da Roma, la vocazione stessa del mondo romano; ma con una spiritualità di dottrina e di vita della quale Roma era giunta solo alla soglia.

Un primo rapporto intimo e vitale fra cristianesimo e latinità imperiale si stabilisce appena il primo, superata l'attesa trepida della *parusia* imminente, disciplinando la spontanea e pericolosa anarchia del misticismo pentecostale, si fa istituzione, e svolge e consolida via via la sua unità ed i suoi interessi istituzionali e tesse le trame ideali sulle quali dovrà dispiegarsi la storia della nuova società, mista di barbari e di latini.

Agostino, profondamente nutrito di filosofia ellenistica e di romanità classica, è il teorizzatore della nuova sintesi storica. I gentili, impiegando quel poco di virtù naturale che il peccato di origine aveva lasciato nella natura corrotta, e non senza un aiuto divino, avevano costruito la città terrena; i figli della grazia dovevano ora, con i doni dello spirito, costruire la città celeste del Nuovo Patto, visibile nella Chiesa, che governa da Roma, consacrata dal sangue dei due maggiori apostoli, Pietro e Paolo.

Per i cittadini di questa città di Dio, santa e sa-

cerdotale, non c'è gentile nè barbaro, non distinzione di popoli e di razze, non confine sancito da patti o da armi terrene. Dovunque, dalla Scozia all'Africa, dall'Atlantico all'Asia Minore, essi parlano la stessa lingua, seguono le stesse leggi, lottano per la stessa causa, sono sotto l'autorità di un solo capo.

La rapida decadenza dell'impero, le invasioni e migrazioni di barbari favoriscono questo nuovo ufficio di Roma, fatta, di impero militare e civile, sacerdozio. Della romanità il papato salva tutto quello che poteva accompagnarsi ad un magistero e ad un ministero d'anime e favorirlo; e molte cose che i barbari non potevano intendere conserva fra i suoi monaci, per l'età ventura. Il costume barbaro e feudale si piega ad accogliere il diritto ecclesiastico e intorno al vescovo ed alla sua chiesa si organizzano le plebi artigiane delle vecchie città e nasceranno più tardi i comuni liberi.

Il cristianesimo è dovunque, nell'Occidente, lievito di nuovi ordini e istituti civili. Lo salva dalla dispersione e dalla corruzione il vigile potere istituzionale di Roma, che, insieme con la purezza e la severità morale della fede, difende e rivendica le ragioni e le funzioni civili della romanità.

7. — Sappiamo il contrasto fra un tale giudizio e l'interpretazione che del diffondersi del cristianesimo nell'impero, nei primi tre secoli, danno molti storici ed apologisti del cristianesimo e della Chiesa romana. E' facile opporre, con drammatica evidenza, la nuova morale cristiana alla corruzione di Roma e delle Provincie, specialmente orientali, la superstizione popolare politeistica alla fede nel Dio Padre e nel Figlio suo, incarnatosi e morto per

i nostri peccati, la sapienza del mondo alla « stoltezza » della croce, la dissoluzione di un mondo storico, al quale si rimproverava d'esser sorto dalla violenza e tenuto insieme dalla forza, alla disciplina spirituale delle comunità cristiane e al rito e al precetto della carità.

E' notissimo l'argomento apologetico, a favore del cristianesimo, che S. Tommaso d'Aquino presenta nella sua *Summa contra Gentiles* (L. I, 6). Dopo aver parlato dell'efficacia pratica dei miracoli compiuti da Cristo e dai suoi apostoli e fedeli, egli scrive:

« Per l'efficacia di questa prova, non per violenza delle armi, non per promesse di voluttà e, cosa sopratutto mirabile, sotto la tirannide dei persecutori, una turba innumerevole, non solo di semplici, ma anche di sapientissimi uomini, convolò alla fede cristiana; nella quale si predicano cose eccedenti ogni intelletto umano, si comprimono le voluttà della carne e si insegna ad avere in dispregio tutto quel che è nel mondo. Alle quali cose che animi di mortali assentano è grandissimo miracolo e lavoro manifesto della ispirazione divina che, disprezzate le cose visibili, solo le invisibili si desiderino... Questa così mirabile conversione del mondo alla fede cristiana è un indizio certissimo dei segni preceduti, sicchè non sembri necessario rinnovarli, apparendo essi evidenti nel loro effetto. E sarebbe di tutti i miracoli il più mirabile se a creder cose tanto ardue e ad operarne di tanto difficili il mondo fosse stato da uomini semplici ed ignobili addotto senza miracoli ».

E, nel Canto XXIV del « Paradiso », a Pietro che lo esamina sulla fede Dante risponde:

« Se 'l mondo si rivolse al cristianesmo »
diss'io « senza miracoli, quest'uno
è tal, che li altri non sono il centesmo;
che tu intrasti povero e digiuno
in campo, a seminar la buona pianta
che fu già vite ed ora è fatta pruno ».

Però, specialmente alla luce dei più recenti studî storici e critici, tutta un'altra abbondantissima serie di considerazioni e di raffronti può essere stabilita, per dimostrare come e per quanti versi la società antica fosse avida di una nuova spiritualità, di nuovi valori etici, di una religione di salvezza, capace di sostituirsi alle numerose fatiscenti religioni del mondo unificato da Roma e alle loro varie contaminazioni. Si ripensi alla diffusione della morale stoica fra gli spiriti colti, al contrasto sempre più vivo fra la superstizione popolare e la filosofia, al diffondersi delle religioni misteriosofiche nei primi due secoli del cristianesimo, all'adozione, da parte degli scrittori cristiani più insigni, della filosofia ellenica, a quella specie di distillazione di dommi teologici di varie religioni orientali dalla quale sorgeva il neo-platonismo alessandrino, e si può anche giungere alla conclusione di Harnack, parziale ed insufficiente come l'altra opposta, che il cristianesimo abbia semplicemente fornito la formula più adatta per il trionfo del monoteismo sincretista, che era oramai nella coscienza del mondo romano ed appariva una necessità storica.

E, del resto, lo stesso mondo medioevale cattolico ha simboleggiato in qualche modo questa intimità e continuità di rapporto fra il mondo antico e il cristianesimo nel mito di Virgilio profeta e mago. E Dante stesso, prendendo Virgilio a maestro,

fa di lui l'espressione stessa della sua coscienza morale, volta verso una verità ed un ordine superiori, che dovranno essere rivelati e largiti dall'alto.

8. — Si è detto che la nuova religione cristiana avrebbe minato l'impero. L'accusa non regge. Già prima dell'apparire di esso e nel lento sviluppo dei suoi inizii, una sete profonda ed ansiosa di una religione più intima e personale, di un Dio nascosto, il cui primo frutto nelle anime fosse quello di salvarle dalla colpa e di inondarle di una vita spirituale definita da nuovi valori, aveva largamente guadagnato il mondo della cultura mediterranea. Il cristianesimo rispose a questa sete.

Quel che esso offriva all'impero, una nuova e più ricca e più salda personalità dei *cives*, chiamando questi al possesso della loro anima, era assai più di quello che toglieva, temperando, con le passioni, anche la cura dei beni terreni e negando l'omaggio alla divinità degli imperatori. Il cristianesimo è, sì, un nuovo cominciamento storico: ma sul solco della universalità romana.

Quanto ai barbari, appare sempre più manifesto che fu ad essi possibile sopraffare l'impero solo per la crescente debolezza interna di questo.

Le varie razze germaniche — poichè di esse quasi esclusivamente si tratta — che occuparono via via vasti territorii dentro i confini dell'impero, erano già in parte latinizzate, condotte spesso da capi che erano stati a servizio di Roma. E le ondate di invasori erano così poco numerose da non poter modificare notevolmente la composizione etnica dei popoli invasi, e così rozze da lasciarne quasi intatta la cultura. Contava solo, ciascuna, qualche diecina di migliaia di uomini. Si calcola

che gli Ostrogoti, i quali conquistarono l'Italia e si fecero poi battere dai 22.000 uomini di Narsete, e i Vandali, la migrazione forse più numerosa e più rozza, che occuparono la Spagna e poi l'Africa, non fossero mai giunti a mettere insieme più di 20.000 combattenti. Avrebbero potuto essere facilmente trattenuti e respinti — come furono respinti gli Unni, non germanici — se Roma avesse ancora avuto degli eserciti regolari e i popoli delle provincie invase non fossero stati imbelli ed inermi, fiaccati dal fiscalismo esorbitante che gettava sul lastrico i piccoli proprietarii ed apriva la via ai servi della gleba, disorganizzati dalla cattiva amministrazione, che era in mano di una classe dirigente rammollita nel lusso. E sarebbe stato facile assimilare i barbari, relativamente pochi, che si stabilirono nelle varie regioni se, appunto, la virtù assimilatrice non fosse venuta meno in Roma e nelle regioni romanizzate, per le ragioni che abbiamo detto.

In realtà, adunque, l'impero *mole ruit sua*: non solo per la mole fisica, ad esempio, l'ampiezza territoriale che distacca l'Oriente dall'Occidente; ma per la sua mole istituzionale, che pesa sempre più duramente, come un comando estraneo ed inesorabile, sulle attività e sulle fortune dei cittadini, e per il distacco di questi dalla cosa pubblica. Nel disgregamento morale dell'impero e nel crescere dell'anarchia romana cresceva la forza dei piccoli gruppi di invasori e dei loro re.

Si è detto che le idee vincono convertendosi in istituzioni e che poi le istituzioni stesse le uccidono. Ogni concreta forma di universalità storica è legata all'esperienza nella quale essa è sorta, ai dati di fatto nei quali si sono convertiti e solidifi-

cati i suoi atti costruttivi. Ad un certo momento questa universalità storica non può più vivere dentro il corpo che si è fatto, se non se lo foggia a nuovo, per mantenere quel che è vivo e vitale, trasferendolo in una nuova esperienza.

Naturalmente, questi trapassi storici non si fanno per calcolo di singoli: ma quel che li rende possibili è sempre l'apparire e il vigoreggiare di più ricche idee e forme di universalità.

9. — Che cosa visse, dell'impero romano, quando esso era ormai caduto come istituzione e regime politico?

Abbiamo visto quello che, di esso, ebbe una continuazione diretta nella Chiesa romana. Questa conservò il latino, come sua lingua ufficiale, in tutto l'occidente: e dovunque, l'insegnamento del trivio e del quadrivio era fatto nella stessa lingua. Dalla Scozia al Mediterraneo, non solo il clero ma tutta la gente iniziata a una qualche cultura poteva adunque intendersi senza difficoltà e sentir di appartenere a una sola grande famiglia.

In una cerchia più ristretta, anche le nuove lingue che andavano sorgendo erano una derivazione diretta del latino volgare: adattandosi ad una grande diversità di attitudini psichiche e foniche e di esperienza storica, esse conservavano pur sempre una originaria struttura comune: e qualcuna di esse che ebbe più rapido sviluppo e una precoce fioritura letteraria potè facilmente dilagare nei paesi vicini ed offrire ad altri popoli forme e modelli.

Il diritto romano, dove non fosse in contrasto aperto con il diritto canonico e il costume feudale,

divenne il diritto comune e regolò una vastissima sfera di rapporti privati e sociali.

Il patrimonio letterario di queste nuove comunità, rozze ed ingenue, fu ancora e dovunque quello di Roma: ed è mirabile come in secoli nei quali esso poteva avere una così scarsa risonanza negli spiriti, le opere degli antichi fossero soprattutto per opera di monaci ammanuensi con tanta cura trascritte e trasmesse. Molto se ne è perduto, ma l'essenziale è rimasto. Il culto di Virgilio, di Orazio, di Cicerone non si è mai spento; sugli scrittori latini l'intelligenza europea, anche nei secoli più oscuri, ha educato e via via affinato il suo senso della forma e della bellezza.

Ma più ancora, forse, che queste singole cose, che pur sono di tanta importanza, valse quello che può essere detto il vivente ricordo e il prestigio di Roma. Sostando nei paesi dove essa aveva dominato e segnato una così possente impronta negli spiriti, i barbari del nord e dell'Oriente si impregnavano presto di romanità, anche perchè la comunità di lingua, di forme e di istituti si offriva spesso come un ottimo mezzo per consolidarsi nelle conquiste ed estenderle. E, peregrinando per questi paesi di occidente, urtandosi e mescolandosi, le giovani razze non uscivano dall'ambito dell'impero, si trovavano sempre fra ricordi e costumi e modi di vita e di espressione divenuti familiari. Qui si era « cristiani », come altrove si era mussulmani o slavi od anche teutoni. Il ricordo dell'unità antica, tenuto vivo da una presente comunione di forme di vita, costituiva anche un implicito programma di sviluppo e di ricostituzione unitaria. Roma significava ancora l'unità di un mondo storico che cambiava forme ed aspetti ma si andava sempre rifacendo.

Vico ha detto che gli uomini sanno veramente solo quello che fanno. Si può anche dire — in un significato, in fondo, identico — che essi fanno quello che sanno. Ci sono delle forme raggiunte di universalità alle quali il corso dell'esperienza umana sembra poi essersi sottratto e che sembrano permanere come puro ricordo: ma esse continuano a vivere negli spiriti, ad agire sulla loro esperienza, a richiamare questa a sè e tradursi ancora in storia. Così Roma ha sempre continuato ad operare nella vita dell'Occidente, più o meno inavvertita nei periodi normali, ma balzante di nuovo in prima linea, nei momenti di rinnovazione e di crisi.

Nel pensiero cattolico medioevale l'impero era il simbolo vivo dell'immanenza di una giustizia trascendente nella storia dell'umanità redenta da Cristo. La vita associata degli uomini e dei popoli non poteva nè contare solo sulla virtù della Croce, difettosa in molti che fiaccamente aderiscono, ovvero contrastano, alla sua legge, nè essere abbandonata da Dio al cieco tumulto delle passioni e della violenza. L'ordine e la giustizia, che non possono nascere dalla forza, debbono però farsi forza, sicura autorità di comando, sugli indocili e sui sediziosi. Un piano provvidenziale della storia è fondato dunque sulla Croce e sull'Aquila. Esse non sorgono dal basso, ma discendono dall'alto: dall'azione di un principio trascendente che risospinge gli uomini caduti verso il cielo e verso ordinamenti terreni i quali facilitino ad essi il raggiungimento del loro fine celeste.

Questo piano provvidenziale, per il compimento del quale il Figlio di Dio venne a portare la sua Croce, fu, per quello che riguarda l'Aquila, preparato e quasi costruito dalla vocazione e dalle vi-

cende di Roma imperiale. Nel più profondo dell'inferno dantesco, accanto a Lucifero, ribelle a Dio, sono Bruto e Cassio, ribelli a Cesare. Autonomi, ciascuno nel suo campo, Impero e Chiesa debbono collaborare e sorreggersi vicendevolmente. La Chiesa non può nè assumersi, senza venir meno al suo proprio spirito e ufficio, le funzioni dell'impero nè fare a meno di questo: poichè la sua opera sarebbe in gran parte frustrata, in una società nella quale non regnasse, con l'ordine, la giustizia.

V

L'IMPERIALISMO ECCLESIASTICO MEDIOEVALE

1. — Non possiamo qui abbozzare, anche solo a grandi linee, una storia dell'alto medioevo, per dimostrare la persistente funzione della cultura e degli istituti romani nella lenta e laboriosa formazione delle nuove unità politiche e della nuova storia europea: troppo vasta impresa sarebbe, e non necessaria al nostro assunto.

In questa storia il primo piano è occupato dalle invasioni barbariche e dai nuovi istituti feudali. Per conservare le loro posizioni in Italia, dove avevano molti e forti nemici, i longobardi dovettero farsi cattolici e avvicinarsi a Roma: ma questa non se ne fidò e invocò, a rovesciarli, la forza dei franchi.

La ricostituzione dell'impero romano consacra l'accordo fra il feudalismo e la Chiesa e getta le basi di una organizzazione gerarchica dell'Europa a carattere feudale, della quale Carlo Magno seppe ingegnosamente giovarsi per estendere il suo dominio ed imporre ai germani vinti il cristianesimo, nuovo istrumento di impero. Ma l'ordine da lui fondato rovinò presto. Passato l'impero ai tedeschi,

la tradizione imperiale e giuridica romana ebbe una grande parte nel determinare le relazioni fra essi e l'Italia. Si ricordi la notte di Marengo, evocata dal Carducci,

Quando, dinanzi all'aquile, gli animi
[ed i vessilli
D'Italia s'inchinarono e Cesare passò.

Ma per altro tramite, anche, la storia dell'Italia nel medioevo si ricongiunse direttamente a Roma: quello dei Comuni. Già nel 1858 Carlo Cattaneo, in un suo saggio su « La città considerata come principio ideale delle istorie italiane » pubblicato in più numeri della rivista milanese *Il Crepuscolo* (1) dimostrava efficacemente la continuità, nella storia italiana, dei municipii, come centro di vita.

Roma trovò già nel suo cammino, e quasi ai margini del suo breve territorio rurale, città fiorenti. Liberatasi dalle rivali più vicine e pericolose, essa rispettò le città, ne confermò l'autonomia e le libere istituzioni, le incluse in un sistema più vasto, nel quale ebbero nuovo vigore. Decaddero — e con esse cominciò a declinare l'impero — quando il potere degli imperatori si fece più rigido, piegando a forme di autocrazia orientale, e le milizie cominciarono ad essere reclutate largamente fra i barbari e vennero spostate ai confini dell'impero; quando a presiederle furono largamente chiamati avidi favoriti di corte ed il fiscalismo eccessivo le impoverì.

Ma non si spensero intieramente; e, in mezzo alle ondate barbariche, le antiche città, persistendo, come centri artigiani, raccolte intorno ai vesco-

(1) Ristampato testè da Vallecchi, a cura di G. A. Belloni.

vi che, già con Carlo Magno, si inseriscono nell'ordine feudale, conservano le loro leggi e gli istituti di origine romana e la loro lingua, ed hanno una loro milizia. Poi, un poco alla volta, esse crescono in floridezza e potenza, disgregando intorno a sè il feudalismo, accogliendo i fuggitivi servi della gleba e i nobili minori, che vi trovano sicurezza e difesa contro i maggiori, estendendo con le armi i proprii confini, sviluppando un artigianato fiorente, divenendo centri di commercii terrestri e marittimi, strappando privilegî all'impero, costituendosi spesso un loro proprio dominio. La città, il comune libero, raccoglie e continua, in lotta con il feudalismo, lo spirito, la lingua, gli istituti della romanità; e nei « borghi » nasce e fiorisce la borghesia.

Scrive Arrigo Solmi (1):

« Nel caos apparente delle vicende di una storia quanto altra mai complessa, multiforme, diversa, vi è un filo conduttore che spiega la formazione della civiltà e la sua salvazione attraverso tante e così varie vicende. Questo filo conduttore bisogna cercarlo in una qualità costante della storia italiana, che è tutta singolare nel suo nascimento, nella sua evoluzione, nel suo sfocio: e questa qualità costante, che resiste alle vicende dei tempi, all'urto delle invasioni barbariche, come alle spogliazioni della dominazione straniera, è la struttura tutta particolare del sistema delle città, quasi identico in tutte le regioni italiane; sistema generato nei tempi di Roma; prodigiosamente salvato, anche per opera del Cristianesimo, sotto l'impeto delle invasioni barbariche; rifiorito nell'età dei Comuni, da cui muove direttamente la grandiosa ci-

(1) *Discorsi sulla storia d'Italia,* 1934, XV-XVI.

viltà del Rinascimento, divulgata, per virtù prevalentemente italiane, presso tutti i popoli d'Europa; rimasto saldo e rispettato anche sotto dominazione straniera e fatto capace, nei secoli più prossimi, di raccogliere le linfe necessarie al suo meraviglioso Risorgimento ».

2. — Già nel V secolo l'impero, come istituto di dominio, è, più che uno strumento, un peso e un ostacolo alla viva romanità: e il continuarsi di questa, prima ancora della deposizione di Romolo Augustolo, va cercato piuttosto nelle nuove forze che vigoreggiano: il governo della Chiesa romana, che va sempre più divenendo governo non di sole anime, ma di cose e di interessi civili e terreni sempre più vasti e complicati, e la sete che spinge i popoli germanici ad associarsi con i romani in unità di regimi e di opere, ad attingere avidamente allo spirito, alla cultura, alle leggi stesse di Roma elementi e forme di quella vita ordinata e civile il cui desiderio Roma stessa aveva fatto sorgere in essi, dirozzandoli.

Queste due forze, la Chiesa che si organizza a potere e comando civile e il germanesimo che, nell'ambito storico e sotto il fascino di Roma, tende, come avvenne soprattutto in Francia, a costituirsi in nuovi e saldi organismi nazionali e civili, in parte divergono, come apparirà meglio più tardi, ma in parte anche si associano e collaborano. Ne nasce una varietà e complessità enorme di istituti civili (romani), ecclesiastici e feudali, che è quasi sempre sul punto di degenerare in aspri contrasti, se una potente volontà ordinatrice, come quella di Carlo Magno, non domini, e che mantiene fermenti vivaci di ulteriori sviluppi. La ricostituzione del-

l'impero di Occidente, nella persona di Carlo Magno, è il coronamento di una nuova società feudale-ecclesiastica nella quale la romanità è per molta parte negata ed i suoi istituti quasi sommersi, e che pure obbedisce agli impulsi essenziali dati da Roma alla vita dell'Occidente. Nel mondo feudale, dissociato intimamente dai frequenti contrasti fra principi e gruppi germanici, ancora così poveri del senso dell'universalità, il vivente principio di gerarchia istituzionale e di unità discende da Roma ed ha una nuova espressione storica nel sacro romano impero.

Interessante sarebbe venire via via seguendo ed illustrando la saggezza politica, di origine e di spirito schiettamente romano, con la quale fu creato e consolidato in Occidente il cattolicismo: ma sarebbe troppo lunga cosa; e noi intendiamo, non scrivere storia, ma segnare i passaggi.

Figura tipicamente rappresentativa di quest'opera assidua, scaltra, paziente e lungimirante, fra la caduta e la ricostituzione dell'impero, è S. Gregorio Magno. Già Benedetto, anche egli schiettamente romano di origine e di animo, disciplinava il monacato, vagante e dissociato e teologizzante in Bisanzio, in magnifico istrumento di umanità, di disciplina, di paziente operosità costruttrice. Gregorio, della nobile famiglia Anicia, usò con mirabile padronanza (590-603) di tutti gli strumenti dei quali era in possesso e di tutte le opportunità che gli si offrivano per consolidare ed estendere il governo papale nell'Occidente. Semplice e schietto nella fede come il più ingenuo dei suoi fratelli monaci, pieno l'animo e la fantasia di quel mondo mistico nel quale viveva, egli che, con profondo senso di fedeltà cristiana, si dichiarava *servo dei*

servi di Dio ebbe del suo potere ed ufficio un altissimo concetto. Prese Roma sotto la sua tutela, provvedendo con le grandi rendite del patrimonio della Santa Sede alle più urgenti necessità temporali del popolo; venne sostituendo gradualmente la sua autorità, presente e operosa, a quella della lontana Bisanzio, con la quale trattò da pari a pari, pur con molta riverenza esteriore; si tenne in contatti frequentissimi con l'episcopato delle varie regioni di occidente, facendo quasi amare e desiderare da esse, per la spontaneità e l'opportunità dei servigi, la supremazia romana; secondò le cure della pia regina longobarda Teodolinda per la conversione del popolo di questa al cattolicismo, pur vigilando, come poi continuarono a fare i suoi successori, con alacre diffidenza contro l'unificazione d'Italia nelle mani dei Longobardi, che avrebbe minacciato e forse annullato in radice l'indipendenza e l'universalità del papato; curò la diffusione del cattolicismo fra gli anglo-sassoni ed altre famiglie germaniche. Il dominio diretto della Chiesa di Roma si venne ampliando sotto lui ed i suoi successori, per la sostituzione del loro governo, nei territori più vicini a Roma, a quello di Bisanzio e per le frequenti concessioni strappate prima ai Longobardi, su quel che questi toglievano ai greci, e poi a Pipino e a Carlo Magno, su quel che essi tolsero ai Longobardi medesimi.

E', questo di Gregorio, il periodo della giovinezza del papato, sognante, avventurosa e generosa: quando, sommerso l'impero, nel moltiplicarsi dei chiostri, la grande tradizione latina si raccoglie in questi, per prepararsi ad un nuovo magistero, e le nazioni di Occidente, pur fra il dolore dei vinti e le pugnaci vicende dei vincitori, incomin-

ciano a prendere un nuovo assetto e le ingenue anime barbariche si piegano docili alla voce dei vescovi.

Bisanzio va divenendo sempre più estranea e lontana. Non sono ancora apparsi i Saraceni a minacciare. Tutto l'Occidente sembra offrirsi come una magnifica opportunità alla funzione di Roma che, placando i vincitori e i vinti, preparerà una nuova vita civile, in una comune atmosfera di pietà e di bontà cristiana.

Grande era il compito, e grande l'animo e la speranza dei nuovi, inermi, missionari di Roma. Ma l'età ferrea fu più indocile che essi non pensassero: e il dilagante feudalismo, incolto e violento, si impadronì della stessa Roma, elevò le sue torri sulle spregiate rovine imperiali, mescolò il papato alle sue piccole feroci contese e per poco non lo sommerse.

3. — Nell'alto medioevo la Chiesa era venuta suscitando fra i popoli barbarici una concreta e operosa realtà di vita nella fede e si offriva già come guida e norma di azione totale; con la riforma di Ildebrando, essa pone audacemente al sommo delle attività associate dei popoli cristiani un tipo ideale di governo ascetico-monastico universale. In questo periodo, il vescovo cumulava in molte città e Comuni la rappresentanza del potere papale e dell'imperiale; e il potere politico diretto della Santa Sede si era ingrandito con la donazione di Matilde di Canossa. Ma la Chiesa non mira a cumulare nelle mani sue e del clero le due supreme potestà, religiosa e civile, il che l'avrebbe cacciata in inestricabili conflitti d'ambizioni e di interessi terreni; vuol risolvere il dualismo con la subordi-

nazione del potere civile ed imperiale al suo. Il clero non si era assunto di proposito deliberato funzioni di governo e di egemonia politica: ve lo avevano condotto l'eredità, caduta nelle sue mani, dell'universalismo romano e le dure esigenze di un mondo ridisceso nelle barbarie.

Questo carattere istituzionale, storicamente universalistico, romanamente imperiale, del cattolicismo e del papato nel medioevo domina l'epoca ed assume forme e proporzioni grandiose. Il regime feudale non era una società, nel senso romano; ma sovrapposizione di padroni potenti a volghi senza nome e senza diritto. Ma la *plebs* cristiana forma comunità nella parrocchia: accanto al loro sacerdote gli uomini gustano, con la promessa di un premio celeste, la calda fraternità di un vincolo fra eguali, trovano una qualche protezione e conforto. Vescovi e Abati sono pari fra pari nel ceto feudale. Sopra a ogni potere terreno sta il papa, al quale « ogni potestà è stata data, in cielo ed in terra ».

La cultura e la scuola sono nelle mani del clero. Esso registra i nati e stipula i matrimonî. La sua autorità, le sue mansioni, la sua stessa dottrina ufficiale, della quale il potere secolare vigila il rispetto, fanno parte integrante degli ordinamenti civili.

Per entrare a servizio di questa città di Dio e iscriversi alla *Ecclesia docens*, il chierico abbandona la famiglia e rinuncia ad avere una sua famiglia, adotta una lingua universale, si estrania dal popolo dal quale è nato, muta sovente il suo stesso nome, entra nelle canoniche e nei conventi, divenuti via via le sedi più vive e operose di questa milizia conquistatrice, le sue guarnigioni e palestre e scuole e roccheforti e posti avanzati.

Dapprima i monaci servono la Chiesa diffon-

dendo la fede cristiana, alimentandone le masse incolte, educando il chiericato, conservando e trasmettendo anche alle professioni liberali laiche, con la lingua comune, i sussidî e le prerogative della cultura; più tardi i nuovi ordini divengono strumenti del governo di Roma, difensori dei suoi diritti, milizia del potere centrale.

Questo potere di Roma, l'istituto papale, cresce lentamente, sino al culmine della sua potenza, per quasi un millennio.

Con il declinare della potenza dell'Impero in Occidente, con le invasioni e trasmigrazioni germaniche, la Chiesa di Roma, erede, presso questi, della dignità dell'impero e del patrimonio culturale e giuridico di esso, deve sempre più contare su se stessa e sulle sue risorse, assumere il governo della vasta opera della conversione dei barbari, intendersi più particolarmente con i loro capi, circondarli di suoi fiduciarii, trar frutto dalla loro pietà e dal loro zelo, che converte alla croce i popoli in massa, giovarsi del loro potere per tenere docili i vescovi e moltiplicare ed arricchire chiese e conventi.

Ma questi sempre più frequenti ed intimi contatti con il potere civile, con i capi feudali, giovano insieme e nuocciono alla Chiesa: poichè i signori feudali divengono sempre più invadenti ed esigenti e tendono a fare del sacerdozio uno strumento della loro politica, intralciando così e minacciando l'unità romana. E Roma pensa che questa unità debba saldarsi in unità politica; la Chiesa d'occidente è già una vasta unione di popoli; un impero, per governare il quale il papa ha bisogno di un suo vicario laico; e questa è la funzione del santo romano impero.

4. — Ma i vincoli dell'unità sono tenui ed incerti: e la ricchezza e la potenza e le conversioni rapide di masse barbariche rimaste nella loro rozzezza e convertenti le antiche in nuove superstizioni, e il crescente intrico di potere temporale del clero e di intromissioni feudali e imperiali nella Chiesa conducono alla decadenza dei costumi ed alla corruzione del clero che, sulla metà dell'XI secolo, ci vengono descritte a così vivi colori da Pier Damiani. Che cosa sarebbe divenuto, in breve, il cristianesimo, senza un nuovo vigoroso sforzo di unità e di potenza istituzionale? E sarebbe esso riuscito a salvarsi, con l'occidente, con l'Italia, almeno, dalle invasioni dei mussulmani?

Sorge, allora, il programma di riforma di Gregorio VII. Di fronte ai baroni e re ed imperatori, sopra un clero indocile, litigioso e concubinario, stimolato dalla protezione dei principi a legarsi sempre più strettamente con essi, trascurando e calpestando le esigenze dell'universalità ecclesiastica, è necessario stabilire l'autorità e l'autonomia della Chiesa.

Ma l'autonomia, specialmente in quei tempi, e con quei costumi, non poteva essere conquista di un semplice riconoscimento giuridico, sorretto da incerte sanzioni morali, da parte del potere civile: doveva essere affermazione di potenza, nei confronti di questo: di una potenza che, rimanendo nettamente distinta dalle potestà terrestri, fosse in grado di imporre ad esse una norma e una misura comuni. Poichè la fede e la pietà dei credenti erano, a quei tempi, la sola base possibile della vita civile; e la Chiesa si era assunto l'ufficio di costruire su questa base l'unità spirituale e politica dell'Occidente. Sicchè il governo dei beni spirituali era anche un superiore governo dei beni civili.

Bisognava, innanzitutto, adunque, stabilire il principio della superiorità dello spirituale sul temporale. La cosa non era difficile; e non mancavano precedenti. Proclama Gregorio VII (1):

« Dal Vicario di Gesù Cristo fu data ai principi la spada, la quale, siccome cosa umana e materiale, è soggetta al custode della religione, al mandatario del Creatore, da cui procede ogni legittima autorità sulla terra e senza la grazia del quale non sono i re, non sono le nazioni, non i pianeti, non gli incommensurabili spazii del firmamento. Sovra la cattedra di S. Pietro e il pontefice massimo della Santa Chiesa sta solo il trono dell'Eterno e il vessillo della Redenzione ».

E c'è poi anche il famoso paragone del sole e della luna:

« Il mondo è retto dalle forze armoniche di due grandi astri e luminari, l'uno maggiore, che è il sole, l'altro minore, la luna. L'autorità dell'apostolo è simboleggiata dal sole, e dalla luna il potere dei re. Siccome questa non risplende che pel lume riflesso da quello, così gli imperatori e i principi sovrani traggono il loro potere dal Pontefice, perchè il solo Pontefice lo attinge da Dio, unica fonte di ogni autorità. Pertanto il potere della Santa Sede avanza il potere dei troni; e l'imperatore è suddito vassallo e fedele del Santo Padre ».

L'autorità dei re è dunque da Dio, ma attraverso il Papa. Poichè, del resto, lo stesso Gregorio scrive:

« Chi ignora i re e i capi aver avuto origine da quelli che, ignorando Dio, con la superbia, le ra-

(1) Togliamo questa citazione e le seguenti dal volume di P. Carabellese: *Sulla vetta ierocratica del papato*. - Palermo, Sandron, 1910, p. 39.

pine, la perfidia, gli omicidii, infine con pressochè tutte le scelleraggini, spingendoli cioè il principe del mondo, il diavolo, con cieca cupidigia e intollerabile presunzione, si sforzano di dominare sui loro eguali, cioè gli uomini? » (1).

Ma il Papa non domina su eguali: poichè, come dirà Innocenzo III, « il Vicario di Gesù Cristo, successore di Pietro, Cristo del Signore, Dio di Faraone, è sotto Dio e sopra l'uomo, minore di Dio, maggiore dell'uomo ». Sicchè, secondo la dottrina di Gregorio VII, « il Romano Pontefice, se sia stato canonicamente ordinato, indubbiamente, per i meriti del Beato Pietro, è fatto Santo »; e « la Chiesa Romana mai errò nè in perpetuo — è la Scrittura che lo attesta — errerà » (2).

Queste idee, come è noto, papa Ildebrando elevò, con indomabile costanza, a programma del pontificato; e la Chiesa ne ebbe un impulso vigoroso verso l'impero, la grandezza e la potenza del quale apparvero poi pienamente dispiegate nell'opera di Innocenzo III.

Nota giustamente l'Harnack (3):

« Quando Gregorio VII iniziò la grande lotta contro l'impero, un prelato italiano lo incitava con queste parole: " Impugna la spada del primo Apostolo, la fiammeggiante spada di Pietro; fiacca l'orgoglio e la prepotenza dei barbari, assoggettali per sempre all'antico giogo! Vedi quanta è la potenza dei tuoi anatemi! Quello che Mario e Cesare non ottennero se non facendo scorrere fiumi di sangue, tu l'ottieni con una parola. Roma, per te restituita

---

(1) l. c., p. 57.

(2) l. c., p. 32.

(3) *Das Wesen des Christentums* - Leipzig, 1901, pagg. 157-158.

all'antica gloria, ti attesta la sua gratitudine; le corone che essa ti offre, le hai meritate meglio che il vittorioso Scipione „.

« A chi sono rivolte queste parole? Ad un Vescovo o ad un Cesare? Secondo me ad un Cesare, o, meglio, ad un Cesare sacerdote... La Chiesa cattolica è l'impero mondiale romano ».

5. — Harnack si scandalizza di questa terrestrità del papato, che contamina il puro messaggio spirituale di Cristo. E, certo, essa sarebbe oggi inaccettabile alla nostra affinata spiritualità, sorta dalla dissoluzione stessa e dalla critica di quell'impero papale.

Ma da un punto di vista puramente storico giova osservare:

1) fu soltanto per quel suo intimo legame di discendenza dalla romanità ed anche, come l'Harnack rileva, dall'ellenismo, e in forza di quel suo fiero proposito di rinnovare, sui barbari a metà solo cristianizzati, l'impero, che Roma papale potè e volle conservare ed accrescere e derivare negli usi pratici di una vita così diversa la tradizione classica ed umanistica, trasmettendola poi al Rinascimento, che si provò a liberarla dalla ormai soffocante tutela;

2) che cosa sarebbe divenuto, nel medioevo, il cristianesimo, se Roma papale non lo avesse così rigidamente e potentemente disciplinato, organizzato, usato a strumento di un impero che, per quanto terreno e temporale nelle sue esplicazioni, era pur sempre un appello alla fede invece che alla forza, un richiamo a rigide norme morali ed alla interiore spiritualità? E da questa fede sgorga, in

mezzo a tanta ombra, una magnifica fioritura di vita spirituale, di iniziative sociali, di arte.

Noi non possiamo dividere, quindi, contro il rinnovato impero romano dei papi, le prevenzioni che può avere un teologo germanico e luterano. In noi la grandezza del papato medioevale suscita profonda ammirazione, per i mali d'Europa che essa temperò e corresse, per i fini ai quali era volta, per i principali mezzi che usò a questo scopo, per l'importanza decisiva che ebbe, oltre il pensiero di quelli medesimi che ne furono i principali strumenti, nello ulteriore svolgersi della storia.

Innocenzo III, che governa l'Europa per mezzo di suoi legati ed a forza di decreti e comandi perentorii; che, per aver ragione di re ed imperatori, dei loro divorzi e concubinaggi ed abusi di potere verso la Chiesa, scomunica a volta a volta popoli interi, la Castiglia, il Portogallo, la Francia, Venezia, mezza Germania, l'Inghilterra, e poi, riconciliatosi con il re di questa Giovanni, scomunica i baroni che avevano imposto la Magna Charta, perchè limitare l'autorità del re è anche limitare l'autorità del Papa, del quale quel re si era costituito vassallo e del quale comunque doveva essere docile strumento; questo papa inerme che, non obbedito dai Sovrani, scioglie i sudditi dal giuramento di fedeltà, invitandoli così a cacciare con le armi l'indocile, e sostituisce un sovrano all'altro o sostituisce se stesso ai legittimi elettori dell'imperatore, imponendo quello che egli ha eletto, e che, attraverso una siffatta attività politica, promuove mirabilmente dovunque gli interessi della Chiesa, è almeno tanto grande quanto Augusto, e di una grandezza più feconda di bene.

6. — Donde sorgono questi singolari sovrani? Non certo dalla milizia. Due monaci vivono nello stesso convento, cella accanto a cella, remoti da ogni affare o interesse terreno, recitanti con gli altri le stesse lunghe preghiere comuni, intenti a simili letture mistiche. Essi meditano la vanità di tutto quello che passa, la morte, l'impendente importanza decisiva dell'eterno; e si affinano nella rinuncia, nel disprezzo del mondo, nell'amore dell'umiltà, dell'ombra, del silenzio. « Ama di essere ignorato e tenuto per buono a nulla ».

Un giorno, uno di essi è mandato a Roma, per qualche affare del suo monastero. Il papa lo conosce, lo apprezza, lo trattiene presso di sè, gli affida delicate missioni lontane; ed egli diviene prelato e cardinale, ascende al pontificato.

Il suo animo è sempre pari a quello del fratello rimasto nell'ombra. Egli soffre del tempo che gli tolgono le sollecitudini dell'ufficio: soffre della durezza che esige il comando, delle colpe e dei vizii che inquinano la vita ecclesiastica, e ripensa con nostalgia dolorosa alla tranquilla solitudine della sua cella. Ma egli lotta con animo forte per la causa e per gli interessi che gli sono stati affidati: lo occupa una quantità di cure che hanno oggetti terreni: si fa risoluto nel comando, duro nelle condanne, audace nelle iniziative: e si leva contro signori e principi e sovrani, per affermare la sua autorità, per raggiungere i suoi intenti nel tempo, per porsi sopra a tutti, nel nome e in servizio della verità e della giustizia. Egli serve ancora, nel tumulto di questa grande battaglia, il Dio che cercava nella solitudine; si getta nella polvere dinanzi a lui, ma si erge maestoso contro chi non gli obbedisce, quando chiede e impone nel nome di lui.

C'è in questo una singolare grandezza. Ma più grande, forse, è l'altro monaco, rimasto nell'ombra e sparito in essa senza nome. Egli aveva scelto la parte migliore.

Nello sforzo spirituale che gli uomini fanno per raccogliersi dall'esterno all'interno, dalle cose a Dio, quello che conta non è la vastità dell'esperienza che l'anima raccoglie in sè per unificarla e farla limpida e pura al filtro dell'eterno, ma la chiarità di quel che ne resta e che è poi la viva essenza di un alto destino spirituale. Nel travaglio silenzioso dell'anima singola, che sembra porsi al margine della storia, l'esperienza che essa accoglie in sè ed elabora e trasforma obbedisce sempre più docilmente e pienamente a questa triturazione e lavaggio che ne fa oro schietto di realtà spirituale ed eterna.

Chi, invece, nel nome e per la causa della conversione del tempo all'Eterno, si getta nella vasta esperienza storica e fra i tumulti e i contrasti di essa pianta il segno della divisione del bene e del male, e chiama a raccolta i buoni e li lancia contro i malvagi e ad una realtà storica che solo dalla forza si lascia dominare applica a sua volta la forza, facendosi autoritario e violento, quegli può ritenersi mandato dal Padre ad una dura conquista contro i nemici di lui e porre anche in questo servizio un desiderio ardente di dedizione: ma egli è forzato ad indugiarsi nel tempo, a cercare nel tempo il successo, a implicarsi in cure terrene di ogni genere, a muovere per il loro verso gli uomini che debbono servirgli, a perdere qualche cosa di sè che non ritroverà mai più.

Fu questa la sorte del monachismo imperiale. Chi lo apprezza come noi facciamo può sorridere della invettiva veemente con la quale gli si levano contro

in ogni tempo gli uomini terreni e carnali; ma il suo pensiero corre a quegli altri uomini che dal chiuso silenzio delle loro celle guardano con trepidazione i loro fratelli usciti per comandare e dominare nel mondo. La polvere che questi calpesteranno non farà solo che empire i loro calzari.

7. — Il monacato snaturava se stesso, aspirando al dominio, facendosi anima e nerbo di una Chiesa dominatrice. Non ci fu bisogno di esso, finchè le comunità cristiane erano minoranze isolate e perseguitate. Sorse, e si propagò rapidamente, quando la pace con l'Impero e la rapida decadenza spirituale della cultura ellenistica affollarono queste comunità di gente mal convertita e cominciarono a gravarle di problemi pratici e di preoccupazioni di ogni sorta ed esser cristiani pienamente secondo lo spirito originario e la tradizione viva dei martiri e dei santi diveniva ogni giorno più difficile. Presto, ohimè, le Chiese stesse dovettero apparire già « mondo » a queste anime assetate di perfezione. Il IV secolo è pieno di fughe di santi nel deserto e di iniziative monacali associate. Sulla fine di esso, Gerolamo chiama in Palestina, accanto a sè, dame delle migliori famiglie romane perchè vivano, nella quieta solitudine dei chiostri, più vicine a colui che le aveva salvate, nei luoghi che videro la sua vita terrena. La sequela di lui era fuga dal mondo. La sete di cielo era stanchezza e nausea della terra. A un cristianesimo essoterico, dimezzato e ridotto, trionfante per le sue stesse compromissioni ed estenuazioni, si opponeva un cristianesimo esoterico, del quale erano norma i « consigli di perfezione », castità, povertà, obbedienza, e che, concentrandosi tutto nelle cose dell'anima, si imponeva una severa

disciplina ascetica di rinuncia, di mortificazione della carne, di esercizio delle forme più difficili di carità e di dedizione.

Dilagavano le occupazioni barbariche dentro l'impero, dilagava, oltre i confini antichi di esso, la conquista cristiana; l'apporto di nuova grezza materia umana storica, tutta intrisa di superstizione, alla grande fucina di spiritualità cristiana si faceva ogni giorno più denso, e più i conventi si aprivano a raccogliere il fiore dei convertiti, a farli intieramente altri uomini. E perchè lo sforzo dei singoli non fallisse, come sovente avveniva, e il misticismo non si perdesse in vana fantasticheria, si andava costituendo nei monasteri una disciplina collettiva sempre più rigida: la ricerca del Dio interiore, divenuta una « professione », dipendeva sempre più strettamente da una regola esteriore: e spesso questo meccanismo finiva col funzionare a vuoto, la rilassatezza invadeva i conventi, e bisognava ricominciare da capo.

L'ascetismo monacale inaspriva una opposizione e un contrasto i quali erano già una interpretazione inadeguata ed apocalittica dei nuovi valori cristiani: la carne contro lo spirito, la natura contro la grazia, la storia contro l'eterno. Abbiamo segnalato altrove l'intima verità di tale contrasto; che non deve essere però statico, di cose escludentisi ed opposte, di mondi rivali, ma dialettico e dinamico, di direttive di vita. La carne è *contro* lo spirito se una scelta libera la fa ribelle allo spirito e glielo mette contro. La legge di vita è che, nell'uomo, il quale è innanzi tutto coscienza e volontà, la carne si faccia spirito, la natura si lasci permeare, ammorbidire, interpretare, umanizzare dalla grazia e salga con l'uomo a un piano di vita divina.

Il monachismo medioevale spezza sovente il processo in ipostasi rivali. Persegue nella carne e nella natura il peccato, le umilia, le fa soffrire e gode del loro soffrire. Il corpo, con le sue semplici gioie, la natura, il mondo non è tollerabile se non è fatto schiavo, se non lo si sente tremare e gemere sotto le catene, ai servizi di uno spirito, quanto è possibile, disincarnato.

8. — Ora, per uno strano complesso di circostanze, che spiegano storicamente l'imperialismo ascetico medioevale, questi monaci che fuggivano il mondo, predicavano l'umiltà e la povertà, rinunciavano alla paternità e alla famiglia, abdicavano nell'obbedienza alla propria volontà, si francavano d'ogni vincolo di proprietà e di ufficio terreno, queste *viventi negazioni della città umana*, vennero a trovarsi padroni della città, creatori di diritto, limitatori e castigatori del potere terreno, capi di una vastissima famiglia di popoli.

E riccamente feconda fu la loro opera storica. Essi rappresentavano, alimentavano e difendevano, contro la violenza barbarica, le necessità ed aspirazioni più intime dello spirito umano, senza le quali non c'è vita di città e costruzione di storia, elevavano i tempii, intorno ai quali si svolgeva la vita della città; e, a un tempo, per una strana immanente contraddizione, col portare di là dalla storia tutta la loro speranza, con un ascetismo rigido che ripudiava tanta parte della vita, col dividere e opporre implacabilmente, dove era necessario far nascere da una pacificazione interiore l'unità e la sintesi, essi stessi perturbavano e spezzavano il processo di costituzione della nuova città e società umana. Questa vive e si svolge nel tempo; l'eterno ne è

l'intimo aroma: ma un eterno che sia dentro, e non *fuori* e non *dopo*, poichè del dopo non c'è più storia. La città umana concresce lentamente in se stessa come opera consociata, alla quale la spiritualità dei cittadini offre l'elemento vivo di una concreta universalità; sale, via via, dal basso verso l'alto; e di quello che ha creato, raccolto, accumulato, affinato, convertito in forme di coscienza e in operose attitudini, fa il patrimonio e la casa comune. Il monaco incomincia di sopra; spezza il processo, perchè ha già, con le sue categorie ideali, distinto, dissociato, opposto; ripudia le faticose e pazienti esperienze, gli studiati accomodamenti, perchè salta al di là di tutto questo, con le sue rigide categorie di bene e di male, di verità e di eresia, di istituti divini da accettare docilmente e di indocile malignità sediziosa.

Sappiamo che una siffatta negazione non può mai essere pienamente effettuabile se non in chi esce davvero dalla storia, e rinuncia a farla od a dominarla, per chiudersi nella sua cella; dentro la quale, anche, trova la sua coscienza, cioè la sua concreta esperienza storica, da fare e da svolgere, sino a che non giunge la vera liberatrice, la morte. La negazione è tendenziale: ma, anche così, è presente e operosa quanto basta ad intralciare l'opera di una politica mondano-ecclesiastica, cioè istituzionale, costruttiva. Un esempio tipico, recente, di questa inettitudine a costruire storicamente la città, con deliberato proposito e metodo, lo si ha nella pietosa storia dell'ultimo periodo del potere temporale dei papi, durante il Risorgimento.

Di fronte al monachismo che, nel governo della Chiesa, caratterizza il medioevo e ripiglia poi il sopravvento con la Controriforma, il clero secolare e

la Curia romana rappresentano una maggiore versatilità, non ignara di scaltrezze politiche, di larghe concessioni, di tolleranti acquiescenze, di dosazioni prudenti di temporale e di eterno, secondo le necessità pratiche dei tempi e dei luoghi. I papi del Rinascimento non saranno dei monaci, nè le loro corti avranno molto di monastico: e con che fede intensa parecchi di essi crederanno, per sè e per i loro figli e nepoti, nella terra e nelle cose e nelle gioie terrene e nella signoria, e useranno senza scrupolo i modi più adatti per procacciarsela!

Fu detto spesso che questa salda fede nella terrestrità aveva ucciso l'altra. Non è esatto, come vedremo. Ma alla decadenza del tardo Rinascimento doveva condurre, per un lungo cammino, l'inettitudine dell'imperialismo ascetico medioevale a stabilirsi saldamente nella storia e far presa su di essa e dare ai seguaci, ed alla civiltà di occidente, una norma chiara e certa di *azione totale*, che li accompagnasse per più lungo cammino.

9. — Siamo venuti indicando, con le luci, le ombre del medioevo. Ma queste non debbono sopraffar quelle e renderci ingiusti verso un'epoca storica che ebbe una sua reale e sovrana grandezza e dalla quale discende, per tanta parte, la nostra stessa coscienza. Esagerare i difetti del cristianesimo storico, condannarlo per quel che esso è stato, facendosi storia, significherebbe pretendere che esso non fosse mai stato.

Anche Carducci, che fu dapprima così severo nel giudizio, riconobbe più tardi nella « età nera » una mirabile fucina di spiritualità e di storia.

Carattere dominante del medioevo romano è la posizione centrale, nella vita, dei valori centrali;

e, intorno ad essi, e da essi, una balenante armonia delle attività umane. L'uomo che esso voleva foggiare era l'uomo intiero, saldo nella sua immediata comunione con Dio, nella sua anima inviolabile ed immortale, anche se umile al cospetto del mondo, certo della santità della vita, ricordatagli, nelle ore decisive, dalla solennità dei riti sacri che la Chiesa compieva per lui, legato, in tutte le sue azioni, da un dovere di sincerità e di onestà del quale il testimonio ed il Vindice era nella sua stessa coscienza, tutta aperta dinanzi a Dio, e che, fra gioie e dolori terreni, elevava spontaneamente e fervidamente lo sguardo ad altri dolori e ad altre gioie, piene di eternità, dalle quali bisognava trarre la norma.

Questa fede, sempre presente o sempre pronta a rifarsi in primo piano, pur fra gli smarrimenti e le colpe più gravi, suggerita, ravvivata e rafforzata assiduamente da tanta frequenza e splendore di cose, di istituti, di uomini sacri, alimentata da una fantasia avida di miracolo, e che di miracoli popolava la vita, non aveva in sè nulla che contraddicesse irreparabilmente alla piena esplicazione ed allo sviluppo rigoglioso delle attività umane. Essa benediceva la famiglia e il lavoro, circondava la città di un alone celeste, rafforzava i vincoli sociali, prestava ai grandi sentimenti collettivi il magnifico linguaggio della sua liturgia, elevava i pensieri e gli animi, senza stemperarveli, a una sfera di universalità dagli orizzonti infiniti.

Questa fede, che dominava le anime, dominava anche la loro vita associata, ponendosi più in alto di ogni cosa che dividesse. In essa, e nel vario giuoco della sua lotta per la potenza, gli istituti civili, e particolarmente i Comuni, prendevano più ferma coscienza di sè, trovavano appoggio al loro

diritto, disciplina alle tumultuanti e contrastanti forze interne, unità spirituale. Molte asprezze di contrasti politici e sociali che, in sede e ambiente diverso, avrebbero esplicato una mortale opera dissociatrice, trovavano in essa un temperamento, una misura, spesso una composizione felice. Dovunque si accendessero più vive le discordie, appariva presto un *missus dominicus*, un vescovo, un frate, un monaco pacificatore.

Facile è ricercare nella storia dei maggiori e minori Comuni medioevali, delle grandi repubbliche marinare, l'assidua presenza operosa di questa fede possente, animatrice e dominatrice. All'intensa rete di attività produttrici per vasti mercati e di scambi fra i popoli l'unità religiosa del medioevo aveva preparato gli animi e le vie. Mancava una dottrina sistematica del diritto pubblico, dell'economia, del commercio: ma la coscienza cristiana temperava i rapporti fra le classi, forniva il minimo di onestà indispensabile al credito, facilitava controlli e sanzioni.

A questo vasto e possente dominio spirituale tutto obbediva, a volte, e disobbediva. La politica, nelle sue grandi linee, servì la religione, soprattutto nella difesa dell'Occidente cristiano contro l'Oriente mussulmano, ed ebbe una certa unità, anche se ondeggiante e sempre precaria. La cultura rinacque nelle scuole vescovili e abbaziali e poi nelle università famose di Bologna, di Parigi, di Padova, ecc., frequentate da studenti dei più vari paesi. In queste scuole, e nei monasteri, l'indagine razionale ebbe un grande impulso: nè la ragione fu ancella della fede, o la filosofia della teologia, come spesso si dice: ma ebbe suoi principii e oggetti formali e metodi proprii, e ne profittò, con

piena libertà, sino alla ebrezza di un razionalismo mirabilmente armato di ogni sottile accortezza logica, che giunse non raramente a trattare il domma e la Chiesa con grande disinvoltura.

L'accordo fra ragione e fede era nelle cose, prima che nelle scuole; e potè perciò prevalere anche in queste con facilità, dando luogo ad una teologia dialettica e ad una filosofia cristiana composte, specialmente per opera di S. Tommaso di Aquino, riassuntore e chiarificatore di due secoli di intenso sforzo, in un sistema dottrinale imponente, sul quale la Chiesa fonda anche oggi il suo insegnamento ufficiale. Insigne fu il servigio reso a Roma dall'Aquinate. Quando egli apparve, l'attività filosofica andava dando luogo a serie inquietudini. Affiorava qua e là, fra le acutissime analisi e le sottili discussioni, un razionalismo audace che giungeva a mettere in pericolo la validità della conoscenza e la saldezza delle dimostrazioni razionali considerate come premesse necessarie alla fede. La filosofia araba apriva la via ad un umanesimo antidogmatico. La dottrina dei mistici, indicando e predicando le vie di una conquista interiore della divinità e di un contatto immediato con essa, rischiava di rendere meno accetto e meno utile il magistero ecclesiastico, la mediazione della Chiesa fra il credente e Dio.

La filosofia tomistica fu un riparo mirabile contro questi varii pericoli. L'aristotelismo, mantenuto nelle sue linee fondamentali, ma adattato, con abili temperamenti, al domma cristiano, inquadrava l'indagine filosofica in una autorevole tradizione greco-latina, disciplinava il pensiero, stabiliva le nozioni fondamentali necessarie al domma, offriva elementi sicuri di una universalità culturale

atta a predisporre il terreno alla universalità storicamente concreta del governo di Roma.

Per queste sue qualità la filosofia di S. Tommaso, così equilibrata fra le opposte correnti, solidamente inquadrata in sistema, nitidamente esposta, era un magnifico strumento di unità imperiale. E il servigio reso a Roma, nella cultura del tempo, le assegna il suo proprio posto nella storia della filosofia e ne mette a un tempo in luce i pregii intrinseci non caduchi, pur senza giustificare la pigra fiducia dei continuatori, i quali solo oggi sembra incomincino ad avvedersi della *storicità* dei problemi e degli svolgimenti filosofici. Il senso della storia o della storicità era assai scarso nel medioevo. E pure lo stesso Aquinate dichiarava che « ogni invenzione filosofica è perfettibile ».

Anche l'arte servì mirabilmente questa sintesi dominatrice, esprimendone con insuperata efficacia e splendore lo slancio ideale, il simbolismo mistico, la solidità costruttiva, le soavi immagini di paradiso fiorenti su dalla raccolta ed accesa fantasia transumanatrice dei chiostri.

Questa grande arte cattolica, i cui monumenti e documenti son così doviziosamente diffusi e così vivi e parlanti ancora dinanzi a noi, è, sotto certi aspetti, la via più diretta per risalire allo spirito di quell'epoca e ridiscenderne. Ogni attento visitatore di cattedrali, di chiostri, di musei, sa come essi parlino ancora. E non bisogna lasciarsi illudere dall'equivoco di taluni nomi: lo stile « bizantino » ci richiamerebbe all'Oriente, il « gotico » alle razze germaniche. Ma anche qui Roma è la grande dominatrice: e nel cerchio della sua unità spirituale sorgono e si svolgono, con una loro intima vivente dialettica, gli stili. La basilica imperiale resta, in

Roma, tipo classico delle grandi costruzioni ecclesiastiche. Un lieve slancio di fede, e le volte di talune grandi costruzioni romane imperiali si aprono in cupole, ad abbracciare e chiudere più di cielo. Fiorisce a sè, o si innesta sul bizantino il romanico; dal romanico, in terra latina, nell'*Ile de France,* si svolge, agile e spontaneo, il gotico, e inonda l'Inghilterra, la Spagna, la Germania latinizzata, l'Italia.

10. — Noi non tanto interessa la storia fatta, quanto la virtù e l'animo dei facitori di storia; e il maggior pregio degli istituti sociali riponiamo nella loro attitudine ad educare e nutrire forti personalità e nel lasciarsi, alla loro volta, dominare e quasi plasmare da esse. « *Dux et imperator vitae mortalium animus est* », scriveva Sallustio. Sotto questo aspetto la grande figura del fiorentino cattolico Dante Alighieri ha un particolare significato di testimonianza.

Dante appartiene al medioevo e lo chiude. La civiltà che egli cercò ed esaltò, la visione che egli ebbe della vita e dei problemi del suo tempo, è chiusa nei grandi istituti medioevali, Chiesa e Impero, dei quali già appariva la decadenza. Aveva inizio, nel 1312, la cattività di Avignone. Non molti anni passeranno e i germanici, con i resti del loro impero, appariranno a Petrarca dei barbari, che bisognava ricacciare di là dai nostri confini.

Ma, se la materia storica che Dante animava del suo pensiero ordinatore e della sua vasta visione è quella del medioevo, ciò che costituisce la sua possente personalità, meravigliosa nei secoli, è il suo dominare i grandi istituti medioevali, guardarli dall'alto, prescrivere ad essi fini e rapporti, ram-

pognare con fierezza i rappresentanti, costringerli e quasi riplasmarli in una visione universale di ordine e di unità.

Nessuno, forse, meglio di lui, nelle vicende del pensiero umano, ha rappresentato la sovranità dello spirito sulla storia. E giova, quasi, a questa sua grandezza sdegnosa e solitaria il non aver egli previsto e interpretato e secondato le profonde correnti dei tempi, che dovevano portare alla costituzione delle forti unità nazionali ed all'umanesimo, ma l'essersi anzi levato contro di esse, in nome di una gerarchia di valori che vuole assoggettare e non propiziarsi la storia.

Uomo non dei tempi che maturavano ai suoi giorni, egli è l'uomo di tutti i tempi: e accompagna nei secoli lo sviluppo dello spirito italiano, del quale ha interpretato le esigenze fondamentali. E noi, oggi, nel clima fascista, il quale ravviva queste esigenze e ispira ad esse una nuova storia italiana, possiamo penetrare più addentro nell'opera sua e meglio intenderne il significato.

Gli italiani sono, secondo il loro genio tradizionale, dagli albori di Roma, costruttori di storia. Essi non si lasciano distrarre e sedurre dai vagheggiamenti dello spirito individuale, dal misticismo ambiguo ed oscuro dal quale la coscienza derivi nostalgie e stimoli per avventure di pensiero e di azione che riguardino essa sola, fuori della storia. Fare la storia significa, per gli italiani, costruire la città umana, terrena e celeste: la città, che è sempre, a un tempo, terrena e celeste. I romani costruirono la loro città stabilendo e perfezionando, con un intuito prodigioso, la figura del *civis*, del cittadino, e il diritto, che è come il respiro vitale della città: costruirono l'impero trovando nella

umanità dei popoli le basi e i principî comuni della convivenza imperiale. La Chiesa riprese e completò l'opera, ravvivando l'uomo interiore, la persona umana fondata sulle inviolabili esigenze dell'anima: e la sua opera fu volta a fare dei credenti una città, retta da leggi e da un capo comune, ed a ricostruire, secondo i principî di essa, la città terrena: e costituì un suo nuovo vastissimo impero, spirituale insieme e terreno.

Di questa virtù romana e cristiana che costruisce la città degli uomini Dante è il maggiore interprete.

La sua importanza non sta tanto nell'avere, come vogliono i critici frammentisti, inframmezzato a molti versi impoetici magnifici brani di poesia, o nell'aver fondato il nuovo volgare letterario italiano, o nel fervore faticoso dei suoi ideali giovanili o nell'opera politica e dottrinale dell'uomo maturo, quanto in quella possente e inesausta febbre e sete di costruzione della città umana, con romana grandezza d'animo, che lo porta a farsi mente e guida della Chiesa, dell'impero romano-germanico, dei Comuni italiani. Ed egli espone il suo animo nel trattato *De Monarchia*, nelle lettere politiche, e soprattutto, nella *Divina Commedia*.

La sua visione è vasta quanto la vita, e tutto c'entra. Ma il suo interesse si appunta sempre sulla città umana e sulle leggi che debbono reggerla. La struttura della *Divina Commedia* è fondata sul parallelismo de la Croce e l'Aquila, la Chiesa e l'Impero, i due grandi istituti che debbono rendere abitabile all'uomo e sicura la loro città. Egli indulge, nell'intimo, alle colpe d'amore: è obiettivamente e quasi distaccatamente giusto con molte altre colpe; taluna categoria di colpevoli disprezza ed irride. Di-

viene più severo con gli ignavi ed i vili, quelli che sottraggono la vita e l'opera loro ai doveri e alle responsabilità dell'azione. Ma sempre il suo sdegno scatta, violento e terribile, quando egli si trova dinanzi ai violatori della legge della città, ai sediziosi che pongono la passione di parte sopra l'interesse comune, ai capi che vengono meno ai loro doveri di capi, fossero essi anche pontefici e imperatori. Per essi le pene più atroci e le rampogne più dure. E finisce col farsi parte per se stesso, perchè la sua « parte » non può essere che il Tutto: la città, l'impero, l'unità.

Nei tre regni della sua *Commedia*, egli distribuisce i ribelli alla legge, quelli che la accettano espiando e dolorando, quelli che l'hanno nell'anima. Nel Paradiso, le luci innumerevoli, distribuite nei varii cieli, si accendono tutte e vibrano e danzano unanimi al cenno di una volontà che non ha bisogno di essere trasmessa con segni, perchè tutte ci vivono dentro. E questa gioiosa unanimità incanta e rapisce il Poeta. E la più forte rampogna che suoni in quelle sedi beate, alla quale tutte le luci consentono, accendendosi di sdegno, è l'invettiva terribile di Pietro contro i suoi successori degeneri dei tempi danteschi; e la più alta lode è per Francesco d'Assisi che mosse, con la sua donna Povertà, a restaurare la Chiesa di Dio, apparsa in sogno cadente ad Innocenzo, che pur toccò i fastigi della potenza papale.

Dante è dunque veramente il poeta della storia, considerata non come serie innumerevole di accadimenti dispersi o cozzanti, ma come esecuzione libera e responsabile di un piano divino, vòlto a costruire la città degli uomini: *è il poeta della romanità nella storia.* Ed egli è anche, per questo,

il poeta dell'anima, del genio, della tradizione italiana, della quale è caratteristico vedere l'umanità sotto specie di collaborazione civile e di unità e dettare la legge dell'impero e costruire e rinnovare via via le norme e gli istituti della vita associata.

VI

ISTITUZIONALISMO E MISTICISMO IN CONFLITTO

1. Legge di sviluppo e di decadenza di ogni sintesi od epoca storica. — 2. Clericalismo medioevale e suoi caratteri contingenti. — 3. La Chiesa dei santi e la Chiesa dei potenti e dei peccatori. — 4. Fantasia religiosa popolare del medioevo, creatrice di miti. — 5. Decadenza del razionalismo scolastico. — 6. Risveglio mistico francescano. — 7. L'alternativa dei frati minori. — 8. Marsilio da Padova.

1. — Perchè questa grande sintesi vacillò presto, si scompose e cadde?

Premettiamo che non è nostra intenzione cercare nelle ragioni obiettive dell'insuccesso e della decadenza motivi di condanna: ma, sì, comprendere. Una grande esperienza storica raccoglie sotto l'efficacia della sintesi ordinatrice un complesso enorme di dati di vario genere: psicologici, politici, tecnici, culturali e via dicendo. Essi obbediscono alla sintesi, entrano, con questa, in rapporti nuovi fra di sè e nell'insieme, ne ricevono impulso a certi sviluppi, utili alla sintesi, tendono a consolidarsi in un sistema fisso di relazioni. Ma ciascuno di essi obbedisce poi, nel suo sviluppo, a leggi proprie, e segue una serie di eventi, determinati o causali: così, ad esempio, la politica, nei rapporti mutevoli di potenza fra gruppi sociali dati; o la tecnica, per nuove invenzioni, ad esempio, della stampa o delle armi da fuoco o del vapore come forza motrice; o la cultura, per nuovo afflusso di un pensiero vigoroso, come, ad esempio, la rapida diffusione, nel mondo occidentale, sulla metà

del secolo XIII, della filosofia araba. Esempio tipico di innovazioni profonde nella struttura storica di un gruppo di popoli è, sulla fine del medioevo, e proprio con l'ufficio di precipitare l'avvento dell'età moderna, la scoperta dell'America e della nuova via delle Indie, che priva d'un tratto il Mediterraneo di tanta parte delle sue funzioni connettive intercontinentali.

Con lo scomporsi dei rapporti di equilibrio fra i varii elementi della sintesi è ovvio che questa, come sistema ed epoca storica, vacilli, si sconnetta e si sfasci. L'unità ecclesiastica mediovale suppone, ad esempio, un certo grado assai basso di sviluppo e di vita autonoma dei singoli popoli. Il costituirsi delle grandi unità nazionali dissocia l'impero. L'elevarsi dei dialetti a dignità di lingua e i rapporti sempre più caratteristici che la nuova lingua determina fra il contenuto proprio e la espressione delle singole psicologie nazionali toglie al latino gran parte della sua efficacia come strumento di unità e misura di un patrimonio spirituale comune.

Così la storia del medioevo, nella vastità e complessità dei suoi elementi e motivi e nel suo effettuale processo, spiega, a chi sappia leggervi dentro, il sorgere, il fiorire e il decadere dell'imperialismo ecclesiastico. Al filosofo rimane il compito di andar oltre un semplice procedimento descrittivo, di distinguere i principii intrinseci ed immanenti di un dato ordine umano dal complesso divenire che li incorpora, di salvarli nel naufragio, distinguendo quel che era occasionale e caduco, nella loro veste storica, dall'immanente e perenne valore, che può trasferirsi intatto da un'epoca a un'altra, e salvare l'essenza di una civiltà o iniziarne una nuova.

2. — Questa ricerca delle cause storiche della rovina dell'impero ecclesiastico medioevale ha per noi una grande importanza.

Il fascismo, come è ben noto, ha voluto superare e risolvere l'aspro dissidio sorto e svoltosi nel corso del Risorgimento fra la causa nazionale e le posizioni e le mire pubbliche del clero e del papato, dissidio nel quale si innestarono, sin dal principio, conflitti più vasti di idee e di tendenze fra il pensiero e il mondo moderno e la Chiesa. La Conciliazione dell'11 febbraio 1929 segna non solo una delle grandi « realizzazioni » fasciste, ma una direttiva fondamentale della politica del fascismo. Poichè questo giudica che l'unità della coscienza nazionale, le virtù civili, la disciplina, la dedizione ad un programma di vita civile che trascende, non solo gli individui, ma le generazioni stesse, e la difesa efficace di tali beni contro il pericolo comunista, esigano, negli italiani, una ferma e vigorosa religiosità e vita interiore.

Ora si ingannerebbe grandemente chi sperasse di alimentare negli italiani questa vita dello spirito, indispensabile ad una sana e florida convivenza civile, prescindendo o distaccandosi dal cattolicismo storico degli italiani; trascurando il ricco patrimonio di fede, di vive norme morali, di spiritualità che esso conserva e trasmette e le grandi possibilità di risveglio e di azione che esso racchiude.

Ora, questo cattolicismo storico degli italiani, nelle sue espressioni caratteristiche, nei concreti atteggiamenti pratici dinanzi ai problemi della città, nei suoi nessi culturali con le altre manifestazioni della vita dello spirito, risale in grandissima parte al medioevo. Assai scarse modificazioni esso ha subito nei secoli seguenti, e sino a ieri, per l'atteg-

giamento di difesa nel quale si è poi rinserrato dinanzi agli assalti del protestantesimo e del pensiero moderno. Sicchè in esso, quale oggi ancora ci si presenta, è necessario distinguere quel che è propriamente ed intimamente religione e spiritualità, cristianesimo vivente ed indefettibile ed organizzazione di esso cattolico-romana, e quello che invece, sul terreno culturale e civile e storico, è espressione di un certo periodo di storia e, appunto, del medioevo: espressione alla quale la Chiesa si è tanto più fermamente attaccata in quanto in quel periodo celebrò i fastigi della sua potenza e del suo splendore.

Delicata e difficile cosa è talora il distinguere fra i due: e pur necessaria, se non si vuol perdere la viva efficacia della religione tradizionale mantenendo fra questa e la coscienza contemporanea malintesi che rendono la collaborazione sul terreno culturale e politico difficile e vani, spesso, gli sforzi destinati a promuoverla. Non è chi non ricordi come la stessa Conciliazione, male interpretata da cattolici che vedevano in essa il principio di un rapido ritorno al dominio, apparve messa in pericolo: e fu necessario un nuovo preciso accordo, che taluni hanno chiamato la seconda conciliazione.

Il lettore intende, a ogni modo, e vedrà di per se stesso, come il rapido sguardo critico che noi gettiamo sulle posizioni e manifestazioni *storiche* dell'ecclesiasticismo medioevale non tocca in alcun modo la sostanza stessa della religione in quanto tale e procede anzi dalla ferma fiducia nella attitudine di questa a passare incolume attraverso i varii periodi della storia ed a dare, in nuove condizioni di questa, nuovi frutti di vita.

C'è in Balzac (1) una curiosa definizione del cattolicismo, data dal canonico spagnuolo, viaggiante con segreta missione diplomatica, nel quale si imbatte de Rubempré. Egli dice: « Io credo in Dio, ma credo assai più nel nostro ordine e il nostro ordine non crede che nel potere temporale. Per rendere il potere temporale più forte, il nostro ordine mantiene la Chiesa cattolica, apostolica, romana, cioè *l'insieme dei sentimenti che tengono il popolo nell'obbedienza* ». Questa concezione della Chiesa, che discende dal medioevo, è assai più comune, anche oggi, che non si creda. E Barbey d'Aurevilly diceva piacergli il cattolicismo, perchè era un ottimo posto dal quale « sputare sulla democrazia ». Questi modi di presentare la religione cattolica non possono che nuocere, ed hanno grandemente nuociuto — e se ne ha ora un chiaro esempio in Ispagna — al cattolicesimo ed alla sua efficacia civile. Ed essi possono essere rimossi o corretti solo da un più vivo senso della *storicità* della vita stessa del cattolicismo nel mondo.

3. — Se dobbiamo dire che cosa, in linea generale, costituì la debolezza e preparò la parziale sconfitta della sintesi cristiana medioevale, crediamo di dover indicare in particolar modo l'*istituzionalismo* nel quale essa si venne sempre più chiudendo, come a sua difesa — e, in realtà, in difesa di posizioni di prestigio, di ricchezza, di potenza venute da esso a taluni ceti e principalmente all'ecclesiastico.

C'è nel « Credo » un piccolo domma, nascosto, quasi dimenticato, del quale molti teologi non sa-

(1) *Illusions perdues*, II, p. 314.

prebbero dire che cosa proprio significhi. Par che nella corsa dei suoi fratelli maggiori verso la gloria esso sia rimasto indietro, aspettando l'ora sua o, come avrebbe detto il Card. Newman, il suo sviluppo. Forse è, in esso, come in germe, quel regno dello Spirito Santo che Gioacchino di Fiore profetizzò e al quale, dopo lui, tanti anelarono, incontrando anche la collera della Chiesa di Roma: avvento dello Spirito, dopo quello del Padre e del Figliuolo: avvento che non abbisogna di una nuova rivelazione, essendosi questa conclusa con la morte dell'ultimo degli apostoli, ma della subitanea e durevole illuminazione, nelle coscienze, di un più intimo e sostanziale valore di vita dell'insegnamento cristiano.

Il piccolo misterioso domma dice: *Credo nella comunione dei Santi.*

Per giungere a questa comunione è necessario, insegnava S. Paolo, che il credente si liberi davvero dalla legge del peccato, che è nella sua carne, e aderisca con tutte le forze della sua anima alla legge dello Spirito, che è libertà e carità. In altre parole, noi diremmo che è necessario sottrarsi all'istinto e alla legge dell'individuazione, che dissocia e disperde, e accogliendo e seguendo quel principio profondo di unità che è l'origine stessa, occulta e divina, della nostra coscienza e del nostro volere, farsi persona, nella vita di quei beni dello Spirito che sono, a un tempo, universali e personalissimi.

La vita dei fratelli in Dio è la comunione dei Santi. E nella Chiesa non sono mai mancati i santi. Essi non hanno un grado gerarchico, un ufficio riconosciuto: il Signore li suscita di dove vuole, di fra i più umili come di fra i più grandi: ed essi vanno, facendo il bene, mossi da un bisogno irre-

sistibile di darsi, di umiliarsi, di sacrificarsi, di riconoscere Cristo nei più umili ed abietti, offrendo ad essi i loro servigi devoti, di godere dentro di sè quando sono cacciati indietro e insultati e derisi: cose che fanno « la gioia dei frati minori ».

Ma non c'è solo la Chiesa dei Santi: c'è anche la Chiesa dei chierici e dei potenti, che è poi, sotto un altro aspetto, la Chiesa dei peccatori. Nel medioevo, ed abbiamo veduto per quali necessità pratiche, dentro questa Chiesa, nei paesi cattolici, c'erano tutti: e i confini di essa coincidevano con quelli delle comunità civili.

I pochi « spiriti forti » indocili e ribelli, come qualche amico di Dante, o come il suo avversario Cecco d'Ascoli, dovevano star bene attenti ai casi loro, per non incorrere nel delitto di eresia.

Per queste grandi famiglie di peccatori la Chiesa volle svolgere con molta cura i suoi mezzi di salvezza istituzionali. Nella scarsa disposizione dell'animo al pentimento sincero ed alla volontà che è carità, i sacramenti adducevano la grazia con un loro effetto fisico. Poichè nei più la vita spirituale non era così calda ed intensa da porre un freno efficace agli istinti ed alle passioni e, in particolar modo, alla sensualità, si cercò di atterrirli con l'orribile prospettiva delle pene dell'inferno: la paura delle quali, come è noto, aggiunta l'assoluzione del sacerdote, bastava a riscattare dal peccato. E poichè pareva irriverenza immettere tutti questi peccatori, alla loro morte, nel paradiso, si diè grande importanza e sviluppo al domma del purgatorio, che comportava poi un largo esercizio, fruttuoso per il clero, di espiazioni e propiziazioni. I precetti ecclesiastici — osservanza della domenica, pagamento delle decime, partecipazione alla liturgia

parrocchiale — furono elevati al rango di norme di condotta cristiana che non potevano essere trascurate senza peccato mortale; e le largizioni verso la Chiesa acquistarono anche esse una grande importanza propiziatrice.

Questa Chiesa non sorgeva su dall'intima vita delle coscienze redente e santificate come uno spontaneo rispecchiamento dell'unità già conquistata in Dio, come l'ovvio comporsi delle coscienze medesime nella disciplina liberatrice della carità. Essa si offriva dall'alto, come autorità e dominio e pedagogia, come dispensatrice di quei carismi che in parte alimentavano ed in parte anche sostituivano l'intima efficacia salvatrice dell'atto della carità, come intermediaria indispensabile — la Madre — fra i figli, fanciulli perpetui, ed il Padre.

4. — Ripetiamo, la Chiesa si fece e fu quello che la coscienza stessa dei suoi seguaci esigeva: si insinuò nella storia, si adattò, per versare in essa e condurre innanzi, nei secoli, i beni spirituali che le erano stati affidati. La potenza che conseguì confermava il suo successo e, a un tempo, lo insidiava e minacciava. Perchè esso durasse bisognava che i credenti rimanessero fanciulli: la misura della sua potenza era, inversamente, la misura della scarsa vita e libertà spirituale dei suoi seguaci. E, in quanto suscitatrice di vita, la Chiesa stessa educava e preparava le coscienze alla libertà ed alla personalità: e quindi, anche, alla consapevolezza della vera funzione e dei limiti di quei medesimi istituti attraverso i quali i singoli acquistano via via il possesso e il dominio del loro mondo storico.

Anche per quel che riguarda la grande massa dei fedeli peccatori, la Chiesa non poteva reggersi

in quel suo altissimo posto ed ufficio di impero spirituale se non mantenendo e rinnovando assiduamente il suo prestigio, e quello del suo clero, con la dignità della vita ed il fervore della santità, con l'altezza dell'insegnamento, con l'evidenza dei servigi resi. E in questo campo la decadenza fu rapida. Il regime feudale, nelle campagne e nei castelli, chiuso nella sua grezza ignoranza e nella sua legge statica, si contentava di poco. Ma la borghesia cittadina che si veniva formando nei Comuni liberi e ricchi e le attività commerciali e le professioni liberali che vi fiorivano vennero presto educando dei ceti più colti, più esigenti, più spregiudicati, capaci di discernimento e di critica: e questi incominciarono a guardare non tanto la religione quanto i suoi rappresentanti — chierici e monaci e frati — con occhi disincantati ed indagatori: e dalla superstizione credula si passò presto — la materia sulla quale esercitare l'occhio critico era abbondantissima — alla novella allegra e al sarcasmo. E tanto più volentieri questa borghesia avida di vita, di movimento, di sensazioni nuove, di piaceri, sordamente ostile agli istituti dominanti, esercitava la sua critica schernitrice sui costumi ecclesiastici quanto più le pesava la rigidezza delle norme monacali nelle quali la religione era stata costretta. Diminuire l'autorità degli asceti pedagoghi e censori era, a un tempo, aprir più largo terreno e trovare facili giustificazioni alla propria licenza.

La letteratura popolare francese e italiana di quei secoli ci offre una documentazione ricchissima del dileggio del costume ecclesiastico e della superstizione credula del volgo. Le novelle del Boccaccio ne sono l'esempio classico, di insuperata eloquenza.

In questa satira bonaria del costume clericale e delle superstizioni del volgo nasce ed incomincia ad apparire via via qualche cosa di più importante e decisivo per i futuri sviluppi: la borghesia incomincia a prendere coscienza di sè, della sua vita e dei contrasti nei quali è forzata a svolgersi: riappare il senso storico, la considerazione realistica delle cose e delle vicende umane nel loro effettuale processo; e accanto ai novellieri sorgono i primi storici, i cronisti. Si dilata e va dileguando quell'alone di credulità fanciullesca nel quale fantasia e visione concreta, realtà e miracolo, cause naturali e agenti soprannaturali, si fondevano, e si smarriva l'azione, incerta delle sue vie e delle sue reali possibilità, mossa verso prospettive di sogno, intralciata a ogni passo da interventi miracolosi. La storia ricomincia ad essere una cosa umana, fatta dagli uomini e per gli uomini, dominati dai loro concreti bisogni, affidata alla loro accortezza e previdenza.

La fede cristiana, in spiriti incolti ed ingenui richiamati verso un mondo dello spirito e dell'al di là che diveniva spontaneamente il mondo delle meraviglie e dei miracoli, aveva largamente favorito la fantasia creatrice di miti, che aveva soprattutto l'ufficio di avvicinare ai piccoli e poveri uomini, alle loro case e ai loro borghi e città, la misteriosa opera divina, popolando il cielo di divinità minori, di Madonne e di Santi, l'opera dei quali era legata ad un tempio o a una immagine sacra, a un sepolcro, a delle reliquie, e poteva essere familiarmente e fiduciosamente invocata ad intervenire pronta ed efficace, miracolosamente, eludendo ogni difficoltà. L'opera stessa dei santi vivi aveva a pena il tempo di manifestarsi ed era subito circonfusa di

leggenda. Che cosa sarebbero stati, per quegli incolti fanciulli, Dio e i suoi santi nel cielo se non erano, appunto, operatori miracolosi, divisi dagli uomini da un velo tenue che era ad essi facilissimo spezzare, ma vicini agli uomini, conversanti quotidianamente con essi, pronti ai loro richiami?

A questa presenza divina faceva, purtroppo, riscontro l'altra, non meno operosa, dei diavoli, consiglieri malvagi, incitatori insidiosi ad ogni male. Circuivano le anime, cercando quelle — ed erano tante — che si sarebbero lasciate divorare: ma non di rado si impadronivano anche visibilmente dei corpi, dai quali era poi difficile cacciarli, con pressanti esorcismi. E di questa lotta fra angeli e santi e demonii si intesseva, oltre che la privata, la vita pubblica. Sicchè i poveri cristiani peccatori, più che volontà da educare a una scelta responsabile e decisiva fra le due opposte direzioni di vita, erano piuttosto un campo di battaglia fra agenti soprannaturali; e su di esso il vincitore, dopo alterne vicende, avrebbe fissato la sorte, temporale ed eterna, della sua preda.

Tanto maggiore quindi, per queste anime assiduamente disputate fra Dio e il diavolo, la necessità di appoggiarsi saldamente alla Chiesa e di far largo uso di « acqua santa » e di altre ricche risorse di essa contro i demonii: ma tanto più incerto e vacillante questo prestigio quando quel mondo fantastico e mitico cominciasse a perdere consistenza e svanire.

5. — Egualmente minacciato era il prestigio che veniva alla Chiesa medioevale dallo splendore delle sue scuole. Il periodo del suo massimo fiore fu — diremmo — un periodo di orgia della « ra-

gione ». Accorrevano a Parigi, da ogni parte dell'Europa cattolica, i giovani frati o laici più svegli ed avidi di autorità o di successo e si inebriavano di sillogismi alla scuola dei grandi maestri, e foggiavano o discutevano sistemi, interminabilmente e clamorosamente: e da Parigi si diffondevano di nuovo per l'Europa, nelle altre università fiorenti, nei piccoli centri di studii vescovili o abbaziali. Questa filosofia fu tanto poco « ancella » della teologia che impose a questa in gran parte i suoi metodi e prese a sua volta, essa stessa, l'andamento di una teologia. Si impossessò dei misteri e dei dommi e ragionò sottilissimamente sui concetti che erano pur necessarii per fissarne il significato, fosse anche solo negativo, e renderli accettabili al pensiero, in quanto si dimostrava che non implicavano contraddizione.

In quest'opera gli scolastici divennero maestri di ogni sottigliezza. Ma di molte altre cose meno attinenti al domma essi discutevano: discutevano, anzi, di tutto, anche di fisica e di alchimia e di astronomia, nelle loro *quaestiones quodlibetales*.

Questa ragione tripudiante rispettò la fede. Se anche opinioni audaci furono espresse sui rapporti fra l'una e l'altra e sull'autonomia della prima o su taluni punti delle dottrine attinenti al domma, e se spesso gli scolastici si rimproveravano a vicenda di porre con qualche loro principio il germe di sviluppi dialettici pericolosi per la fede, nel complesso le verità fondamentali del cristianesimo rimasero patrimonio comune indiscusso.

Altri furono il vizio e il pericolo del razionalismo cattolico medioevale. La ragione, che innanzi tutto è riflessione analitica e critica, controllo, trasformazione del reale concreto in « intelligibile » e

in forme universali, ma astratte e vuote, dell'intelletto raziocinante, si costituì invece maestra della vita: pretese di attingere con le sue forze, e di imporre con i suoi sillogismi, le realtà supreme regolatrici, la sostanza e la norma dell'azione totale. I confini fra il sapere e la fede, fra la verità morale e la legge divina divennero, spesso, questioni del metodo con il quale l'uno e l'altra raggiungevano il comune oggetto: il primo procedendo per dimostrazione, la seconda per semplice autorità: autorità della parola rivelata, dei Padri, dal magistero ecclesiastico. Ed era poco per la fede, che veniva così ad appoggiarsi su testimonianze esteriori, restando come sovrapposta ed estranea al pensiero; troppo per la ragione, la quale non ci mette in immediato contatto vitale con la realtà profonda, ma ci offre solo delle costruzioni dialettiche nelle quali ogni realtà, tradotta in segni ed espressioni concettuali, perde la sua viva e individua concretezza. La più efficace dimostrazione dell'esistenza di Dio non ci dà Dio stesso, ma una interpretazione razionale della realtà fondata sul concetto di Dio: la più brillante dissertazione filosofica non concluderà mai, di per sè, ad un atto di carità, perchè questo — diceva Pascal — è di un altro ordine.

Così la logica e la metafisica, nel periodo del loro maggior successo, apparvero presto agli animi assetati di vita come una vana esercitazione, lusso inutile di pensiero che non nutriva la carità, labirinto di formule e di artificii dialettici nel quale era facile smarrirsi. E la scolastica venne a noia a molti, che incominciarono a cercare altrove l'alimento dello spirito, risalendo, con i mistici, per una tradizione non interrotta, a S. Agostino ed a Platone. Ed anche il linguaggio scolastico, un latino scarni-

ficato, quintessenziale, abbondante di termini nuovi indicanti entità astratte e meramente formali, parve barbaro agli umanisti che riprendevano contatto con il latino dell'età classica, così pingue di concretezza e robusto e armonioso.

La rapida decadenza della scolastica non fu tanto dovuta a quel che c'era in essa di propriamente filosofico quanto all'abuso dei concetti, delle analisi logiche, del metodo deduttivo e — sull'esempio della teologia — dell'autorità degli antichi in campi nei quali si cominciava a sentire oramai urgente la necessità dell'osservazione diretta e fedele e della sperimentazione. Si era tornati a guardar la natura con occhio nuovo e con animo sgombro di pregiudizii, a studiare i fatti e gli eventi umani badando alle loro connessioni obiettive ed alla loro concreta efficacia storica, a riconquistare, di fronte ai grandi istituti storici irrigiditisi, il diritto di libera iniziativa.

6. — Non era adunque l'imperialismo ecclesiastico romano minacciato da una insurrezione antireligiosa. Le audaci negazioni di Federico II e di pochi spiriti spregiudicati rimanevano estranee alla coscienza profonda delle masse popolari e delle borghesie cittadine. Ma si anelava oscuramente ad un nuovo umanesimo nel quale l'uomo riacquistasse coscienza delle sue forze, responsabilità della sua azione, padronanza della sua storia. E la seconda grande edizione dell'universalità romana cominciava a disgregarsi perchè Roma aveva dovuto, per crescenti esigenze istituzionali, dare un sempre maggior sviluppo agli elementi esteriori e terreni di coesione: contare sulla docilità delle masse, indulgendo ai loro pregiudizii; sulla docilità del clero,

imponendogli il celibato e compensandolo con la potenza e con la ricchezza; sulla forza degli ordini monastici, imponendo all'ascetismo la misura delle sue proprie opportunità di governo; fare della cultura una cosa ecclesiastica, entrare in sempre più aperto ed aspro dissidio, per questioni di preminenza e di potenza, con le società civili e con gli Stati.

Ma l'anima italiana rimaneva profondamente cattolica e mistica. La mondanità del clero, le esigenze istituzionali della Curia romana, l'intima miscela e contaminazione di realtà religiose e profane in tutti gli istituti pubblici, il rilassamento dei costumi delle ricche borghesie cittadine, addoloravano le coscienze più schiettamente religiose. La fede ingenua e possente dell'anima popolare doveva farsi innanzi per prima, liberare il suo slancio creativo dagli impacci di un istituzionalismo rigido e geloso, riattingere alle pure fonti della originaria ispirazione cristiana vigore di attività rinnovatrice.

Fu questa l'opera di Francesco d'Assisi e del suo movimento. Benchè l'ascetismo francescano abbia ancora i caratteri esterni dell'età monacale, esso è intimamente pervaso da un senso nuovo della presenza di Dio, da uno slancio mirabile di unione intima ed immediata con Lui, dalla riscoperta gioiosa della natura e della umanità come creature sue, chiamate a riconoscersi ed effondersi e ricongiungersi in lui. Questa letizia francescana dei figli di Dio che, riconoscendosi fratelli, si perdonano a vicenda le colpe e si associano in un'opera fraterna di redenzione e di salute, e che a Dio si sentono così intimamente ed incrollabilmente uniti da poter fare buon viso alle più tristi fortune terrene, come a segni di una più sicura e promettente vocazione

celeste, è una conquista di inapprezzabile valore: è il principio di un nuovo *senso umano del divino*, del quale l'opera e la storia degli uomini saranno impregnate per secoli.

Alla potenza e al dominio terreno con i quali la Chiesa dei papi cercava di compiere l'opera sua salvatrice, Francesco opporrà altre forme e metodi di dominio della fede: la rinunzia totale alla proprietà di ogni bene terreno ed alle ansiose preoccupazioni di sè, il dispregio degli onori, la lieve e animosa libertà di chi non ha nulla da perdere, perchè ha rinunziato a tutto quello che gli uomini possono dare, e cerca solo quello che Dio dà e nessuna forza umana può impedirgli di dare a coloro che lo amano e lo seguono.

Ma questo distacco totale dalle cose del mondo in spirito di povertà e di rinunzia non riconduce, con Francesco, ad un ideale monastico di solitudine altera e crucciosa: è, o deve essere, invece, presa di possesso della natura e della vita, fusione di anime e di sforzi in unità operosa di bene, rinnovamento di tutta la società degli uomini. Alla cupidigia ed alla violenza, ancora così diffuse e potenti, Francesco oppone l'umiltà e la mitezza: egli non tocca le gerarchie sociali, ma ne stempera la durezza, ridestando e riavvicinando le anime, nella pura freschezza della loro spiritualità cristiana. La più caratteristica parola della sua predicazione è la gioia, della quale la sua anima ribocca, e che egli chiede e suggerisce ed impone ai suoi frati ed a quelli che vorranno seguirli. La gioia è la certezza e l'intimità del possesso dei beni celesti; è il senso di comunione, in essi, con tutte le creature; è la serena incrollabile fiducia che essi vinceranno, nella lotta con il male, e che una umanità nuova

potrà essere costruita dai suoi volonterosi amatori, nella quale saranno giustizia e pace e letizia cristiana per tutti.

Interessante sarebbe istituire un confronto fra l'Ordine di S. Francesco e quello fondato, contemporaneamente, dallo spagnuolo Domenico di Guzman. Li si abbina, di solito, senza tener conto della differenza profonda. Francesco ha uno scopo sociale, Domenico uno scopo prevalentemente istituzionale. Il primo vuole servire, per costruire dell'intimo la città cristiana: il secondo vuole persuadere, secondo la sua parola d'ordine: « meditare e predicare »; ma vuole anche comandare e combattere. I Domenicani hanno reso grandi servigii al pensiero cattolico e alla vita mistica: ma loro ufficio caratteristico fu vigilare l'ortodossia della fede e della disciplina cattolica, promuovere l'autorità di Roma e l'unità istituzionale dei credenti, percuotere con violenza « negli sterpi eretici ». E la Sacra Romana Inquisizione celebrò nella Spagna, dove tradizione e costume e vicende politiche vi si riconoscevano e la favorivano, i suoi maggiori nefasti.

7. — Lo spirito nuovo del Poverello d'Assisi e dei suoi seguaci era così profondamente ed evidentemente cristiano, rispondeva così bene alla più intima attesa delle anime torturate dalle contraddizioni e dalle miserie della vita medioevale che il mondo cattolico lo accolse con un immenso sospiro di sollievo e se ne impossessò con un fervido slancio di purificazione e di rinnovamento.

Anche Roma vide la bellezza e l'utilità spirituale del fervido risveglio cristiano iniziato da Francesco e dai suoi compagni ed approvò il nuovo ordine dei Frati Minori. Non la più tenue traccia, nel

Poverello d'Assisi, dell'orgoglio e dei piani superbi di rinnovamenti istituzionali che avevano suscitato tanti eretici: la sua devozione alla Chiesa ed alle gerarchie di questa era umile, sincera e piena. La sua azione doveva svolgersi tutta nella intimità delle coscienze e nella cordialità dei loro mutui rapporti fraterni. Egli ed i suoi non dovevano farsi un posto nella Chiesa docente e dirigente, ma restare in mezzo al popolo, ultimi fra tutti, lievito di più intensa vita spirituale.

Ma, dopo i primi anni di slancio iniziale, era difficile proseguire questo piano. Non per arbitrio o cattiva volontà di uomini, ma per la forza stessa delle cose l'istituzionalismo, ecclesiastico, sul quale tutta la vita cattolica era imperniata, doveva dire ai seguaci di S. Francesco: o con me o contro di me. Con me, cioè partecipare sempre più largamente alle funzioni sacerdotali, attenuare, nei conventi, la regola strettissima della povertà, perchè taluni frati, almeno, potessero attendere più quietamente a speciali incarichi, accettare uffici e missioni dalla Curia, accedere alle Università e farsi filosofi e teologi. Contro di me, cioè, nella ripulsa ferma e tenace di questa offerta lusinghiera, sentir crescere il disgusto per la mondanità della Chiesa, distaccarsi visibilmente dai suoi pastori, dare alla predicazione dell'umiltà, della povertà e della rinunzia un'enfasi dalla quale il clero secolare soprattutto doveva sentirsi sempre più offeso e ferito e compromesso dinanzi ai fedeli che si risvegliavano.

L'alternativa andò divenendo con gli anni terribilmente dolorosa per Francesco. Il grande successo del suo Ordine veniva portando questo ad allontanarsi dalla purezza e dalla vastità della pri-

ma ispirazione: già, fra i suoi frati, si disputava sulla via da seguire: e i primi e più schietti discepoli, più zelanti — come suole avvenire — del Maestro stesso, rimproveravano con accorata tristezza ai compagni in auge la defezione. Il santo si chiuse, negli ultimi anni, in una più stretta comunione con il Cristo abbandonato, rinnegato, tradito ed ucciso: e lasciò alla Provvidenza la cura della storia, lenta ed infida continuatrice dei risvegli e delle aurore divine.

Ma il risveglio francescano continuò ad operare nella intimità delle coscienze, nel costume popolare ed in campi, come quello dell'arte, nei quali non avveniva di scontrarsi in sospetti ed opposizioni ecclesiastiche; o fermentò in chiusi propositi di riforme e purificazioni religiose adattantisi alle esigenze dell'istituzionalismo, ma con diminuita e quasi trepidante fiducia.

8. — Solitario sta, in questo periodo di crisi profonda degli istituti medioevali, Marsilio da Padova, un quasi coetaneo di Dante, grande animo di costruttore della città ideale, interprete acuto dell'esperienza, volgente oramai al termine, dell'imperialismo ecclesiastico, anticipatore geniale dei nuovi sviluppi storici.

Scrive di lui Alfredo Oriani (1):

« Con Marsilio da Padova, che la Germania sembra aver scoperto all'Italia, appare... e sfolgoreggia il concetto dello Stato moderno. Nel suo *Defensor Pacis,* il libro più meraviglioso del Medio

(1) In *Fino a Dogali* - Ediz. Laterza, pagg. 169-170.

Evo, la polemica lo porta così alto da volere addirittura sottomessa la Chiesa allo Stato; quindi esamina i varii ordini dell'attività umana, determina molte funzioni sociali, separa il potere legislativo dall'esecutivo, emancipandosi primo dall'autorità tirannica di Aristotele. La Monarchia di Marsilio è quasi una repubblica rappresentativa con la sovranità assoluta del popolo: la Chiesa, risiedente nella universalità dei credenti e delle sacre scritture, non ha alcun potere coercitivo neanche sugli eretici. Se Dante nella sua *Monarchia*, secondo le belle frasi di James Bryce, dettò l'epitaffio dell'impero, Marsilio, nel *Defensor Pacis*, scrisse la prefazione della riforma, evocando dal futuro lo Stato moderno ».

Nella coscienza di Marsilio da Padova si riaffaccia nella storia dell'Occidente il popolo, come soggetto di sovranità, ma con nuova ricchezza di contenuto spirituale: non il popolo dei Comuni, chiuso nella cerchia dei suoi interessi cittadini ed inteso ad estenderla, nel circostante e soprastante mondo feudale e papale; ma un popolo capace di dilatarsi ed ascendere alla universalità che i grandi istituti del medioevo avevano riservato per sè e di raccogliere la loro successione.

Questo popolo che già comandò in parte in Roma — Senatus Populusque — aveva dovuto esser messo da parte nella concentrazione imperiale del potere; e lo aveva lasciato da parte l'istituto ecclesiastico, per il quale esso era l'*Ecclesia discens*, il gregge, dinanzi all'*Ecclesia docens*, ai pastori.

A farlo rientrare nella scena della storia concorrevano ora la decadenza manifesta dell'istituto

imperiale, dinanzi al crescente potere delle monarchie nazionali e delle signorie borghesi, e il nuovo spirito del cristianesimo popolare e laico diffuso dai frati minori. Ma lenta e fàticosa e turbata da errori e deviazioni molteplici sarà l'ascensione di questo popolo nella storia.

VII

RINASCIMENTO E UMANESIMO

1. — Nella concreta e operosa presenza delle forme di universalità create dalla Grecia e da Roma il cristianesimo aveva trovato, come abbiamo visto, le vie aperte ad entrar nella storia, ad operare su questa e farsi, esso medesimo, storia.

Il Medioevo cattolico arricchisce ed accresce, per suo conto, saggiandole, insieme, in una rinnovata esperienza storica, queste forme universali: e gli animi che esso educa e affina se ne nutrono avidamente. La persona umana, in esso, si empie e si inebria, in qualche modo, di cielo: quanto più volonterosamente accetta una legge di rinunzia, e severamente la applica alla sua individualità, tanto più libera, in se stessa, le energie operose del mondo dello spirito; le realtà spirituali delle quali essa fa il pregio e lo scopo della vita le danno un più largo respiro storico, ne accrescono la virtù rappresentativa e l'efficacia costruttrice.

E questo avviene particolarmente in Italia: e non solo perchè agli italiani il duplice mondo istituzionale romano è, per molte maniere, più vivo e presente, nell'animo e nei monumenti visibili: ma anche, e più, perchè il cattolicesimo imperiale, come già la romanità classica, è innanzi tutto e principalmente creazione ed opera loro, espressione del

loro animo, fulgore di loro possenti personalità. Altri si associano all'opera, da ogni parte dell'impero, altri si formano a questa scuola: ma di italiani è quasi sempre la comprensione e la volontà imperiale: essi dominano correggono temprano indirizzano gli istituti, essi danno la legge, le direttive, lo spirito animatore.

Sicchè al cadere del medioevo, quando si allenta la presa dei grandi istituti sulla viva realtà storica, e dentro l'universalità raggiunta si precisano e crescono nuove particolarità e individuazioni storiche, l'animo italiano rimane inesausta matrice di universalità: ed agli italiani è ancora e sempre imposto di pensare e di agire universalmente; di non sapere arrestarsi a quel che è particolarmente loro; ma di cercare nel particolare, e districarne, l'intima anima di universale ed eterno che ogni momento della realtà racchiude, di veder tutte le cose sotto specie di unità e di fare, in qualche modo, di ogni loro atto di volontà libera e consapevole un modello di umanità, un comando imperiale. L'universalità non è più tanto una *vocazione*, in cui sia dato scorgere un remoto e profondo disegno provvidenziale, quanto un *destino* che si trae dalla nascita, al quale ci si educa imparando a pensare e ad agire ed al quale non ci si sottrae, anche quando il costituirsi di forti unità nazionali, l'aprirsi di nuove grandi vie commerciali, la concorrenza crescente esigerebbero una più attenta ed intensa lotta per i *proprî* interessi.

E all'abito universalistico si rimane tenacemente fedeli, pur a costo di dare, di questa intima esigenza e bisogno di universalità, le maschere più cupe, come il Principe di Machiavelli, o le più gustose caricature, come l'ideale bosco parrasio dei poeti incipriati del Settecento.

Questa nostra intimità parentale con i più grandi istituti storici che l'umanità abbia visto, e l'attitudine spontanea e vivace a veder le cose sotto specie di universalità, e la tendenza innata ad agire storicamente, o fare storia, debbono essere da noi tanto più attentamente studiate e vigilate in quanto da esse discendono poi, per esagerazione o detorsione, taluni dei più gravi e spiacevoli difetti del nostro temperamento storico, che fanno come il rovescio della medaglia. Anche qui lungo sarebbe il discorso. Ricorderemo solo alcuni di questi difetti, come ci occorrono al pensiero: la retorica dei grandi ricordi storici, dalla quale poi nasceva il disgusto di una grandezza passata e che è veramente « passato » in chi le si avvicina con animo freddo e per immagini sbiadite; l'enfasi che eravamo soliti mettere nelle nostre cose, anche modeste, ingrandendole smisuratamente con la fantasia, sin che poi dal fastidio di esse si era spinti a tornare a una piatta mediocrità; la venerazione della quale si circondava gli istituti superstiti di universalità e di dominio, anche quando lo spirito che li suscitò non era più vivo e operoso nelle coscienze; la facilità con la quale perdemmo talora il vivo contatto con il reale, inseguendo formule universalistiche; e, per contrario, l'uso ed abuso di queste per dissimulare interessi pratici; la tendenza di ogni italiano che a pena emerga a farsi parte per se stesso, a farsi una parte, sia essa gruppo o scuola o cenacolo, a capeggiare e pontificare; e questo anche nelle cose di religione, anche quando quel che si vorrebbe insegnare od inculcare agli altri è la docilità dello spirito al Maestro silenzioso ed occulto, la comunione degli spiriti nell'unità della carità.

2. — Abbiamo visto sorgere, con Francesco di Assisi, dilagare dapprima impetuoso e raccogliersi poi in meno visibili fermenti ed iniziative, un travaglio spirituale che distacca il cristianesimo dalle sue rigide forme istituzionali e lo riversa nella viva fucina delle coscienze, dove queste si foggiano in concreta e vivente umanità. Questo risveglio mistico e la forzata compressione e deviazione di esso preparano l'uomo del Rinascimento. Nel medioevo noi vediamo tutte le grandi figure operose di storia muoversi ed agire sullo sfondo dei grandi istituti, delle idee universali già costituitesi in definite espressioni. L'uomo del Rinascimento, erede di un nuovo e fresco anelito di cristiana intimità e socialità, deluso dalle prepotenti esigenze istituzionali, si distacca spiritualmente da questi grandi istituti, dagli schemi e dai modelli di una universalità fatta esteriore ed autoritaria, ritorna a se stesso, e sè cerca, con una freschezza di sentimento ed una nostalgia di indipendenza nelle quali tremolano già gli albori del romanticismo venturo.

Ecco canta a Laura e rinnova l'uso del latino classico, alla scuola di Cicerone e di Virgilio, Francesco Petrarca. In lui, scarsa la sollecitudine di Chiesa e di Impero e del loro vecchio conflitto, nessuna curiosità scolastica, nessun desiderio di trasumanare la sua donna con mistici attributi. Egli appartiene al clero, ma non ha nulla di clericale: se accetta missioni ed incarichi politici, lo fa per il decoro della vita, e pensa piuttosto fra sè alla ricerca di codici; se lamenta la corruzione avignonese, attesta il suo intimo e sincero cristianesimo più che la sollecitudine della grande funzione storica del papato. Odia i barbari, anela alla pace fra i principi italiani, risogna ansiosamente con Cola di

Rienzo la grandezza di Roma, non perchè abbia comunque il desiderio di far politica e di servire istituti, ma perchè la sua umanità soffre dei mali della patria e la grandezza e la gloria del passato sulle quali, nelle sue visite a Roma, egli era « eccitato ad ogni piè sospinto a meditare », lo commuovono. Ama la sua Laura per la bellezza, per la grazia, per la gentilezza, per la serena dignità di vita: la ama e la desidera e si limita a sognare, nei versi, come premio del suo amore, un sorriso o un gesto di benevolenza; ed ama, forse quanto ama Laura, il suo amore. La sua visione di vita è suffusa di cristianesimo, ma è anche semplicemente, schiettamente, appassionatamente e pateticamente umana.

Ecco — si dirà — gli inizii evidenti dell'individualismo « estetizzante » del Rinascimento. L'uomo si distacca dai grandi istituti storici, ripudia la disciplina di universalità storicamente costituite e dominanti, supera le opposizioni medioevali allargando il suo umano respiro, si piega ansioso sulla vita che sente fluire, nel più intimo di sè, da misteriose sorgenti, cerca e vuole ed afferma se stesso.

Vedremo se e come l'accusa di individualismo valga per gli uomini del tardo Rinascimento. Petrarca è figura rappresentativa in sommo grado: egli esprime con grande efficacia il travaglio di un trapasso, di un'epoca che muore, di un'epoca che comincia. Questo travaglio non avrebbe valore, non sarebbe storia, se fosse solo una ricaduta dall'universale nel particolare. E', invece, passaggio da una maniera storica di universalità ad un'altra. Petrarca è saldamente cristiano: ma di un cristianesimo passato al vaglio del movimento francescano, fatto più intimo, tendente a conciliare in sè tutto quello che è umano. Anela al superamento della terrestri-

tà, alla purificazione ascetica, cerca, sull'esempio di Agostino, in una ansiosa indagine autocritica ed autobiografica, il male da vincere, in sè, ed il bene da far trionfare: ma le categorie di bene e di male hanno già diverso significato e diversa applicazione. Il poeta lamenta e condanna, nel suo amore per Laura, le vane speranze e il vano dolore. Confronta quell'amore con l'eterno: ma non lo respinge dalla sua umanità, come non respinge da essa il culto della bellezza, la intensa curiosità letteraria, il desiderio della gloria. Egli può tornare ormai a dire: *Humani nihil a me alienum puto*. L'umano ed il divino, divisi dal medioevo con così netto distacco, si sono riavvicinati, e anelano alla conciliazione, dalla quale deve sorgere una umanità più varia, più intensa, più ricca di intima vita, più pronta a versarsi in espressioni di bellezza e di dominio spirituale della materia.

Ora questa è ricerca di universalità: di una universalità meno istituzionale ma, per ciò stesso, più personalmente operosa, capace di far nuova storia. L'uomo cerca e vuole e afferma se stesso, non negli istinti bruti dell'individuazione, che è il non-valore, e nel loro soddisfacimento, ma nella sua attitudine ad accogliere in sè la realtà, ogni realtà, e spiritualizzarla nella sua creazione, e convertirla in *forme,* che sono poi l'atto medesimo di questa vita dello spirito. L'umanesimo combatte il discentramento dell'uomo negli istituti esteriori e nelle astratte personificazioni concettuali, lo raccoglie dentro se stesso e rifonde la vita e la storia in lui, lo fa centro del suo mondo; ma questo uomo è coscienza e spirito, è vivente cristianesimo; ed è chiamato a godere della universalità delle forme spirituali che egli saprà foggiarsi.

3. — Con Petrarca, che si dichiarava « tutto romano d'animo », si avviva ed estende e diviene quasi una moda letteraria delle persone colte il ritorno all'antichità classica, romana, e poi anche greca. Di ritorno alla romanità non può parlarsi che con opportune distinzioni e riserve, poichè, di fatto, da essa il pensiero e la tradizione italiana non si erano mai distaccati. Ma si guardava, ora, a Roma, con animo nuovo; con l'animo anelante a liberarsi dalla rigidezza delle astrazioni e degli istituti medioevali, ricco di un nuovo vivace interesse per la natura e per la storia, avido di iniziativa e di libero sviluppo. E il ritorno all'antichità classica è quella « resurrezione delle cose morte » che Machiavelli pone alle origini del mondo moderno, in contrapposto al medioevale.

Questo nuovo umanesimo, sazio e disgustato della letteratura monacale, scolastica e cortigiana, cercava negli scrittori latini dell'età aurea e nelle gesta dei romani il suo alimento. Ma era, esso, agli inizii, intimamente cristiano; ed al medioevo leggendario e fantastico era ancora legato da qualità venutesi formando attraverso quello: il gusto dell'avventura, la prodezza e l'onore della cavalleria, un senso nuovo della femminilità, ignoto agli antichi, la fiamma di un santuario interiore, per la quale la religione non era solo il più solenne ed augusto dei riti pubblici, ma una calda ricerca di personalità, gelosa della sua intimità.

Così, si tornava agli antichi, ma cercando in essi quel che poteva giovare a queste esigenze nuove. Molta parte della vita e dell'opera di quelli, espressa negli scritti e nell'arte, cadeva nell'ombra, perchè difforme da esse. Emergevano invece, con nuovi significati e in luce diversa, talune caratteristiche

dell'antichità classica: e, sopra a tutto, il nitore della forma, la pienezza di espressione di un mondo umano, limitato, ma del quale lo spirito era giunto a conquistare il pieno possesso, l'equilibrio e l'armonia, un senso vivo e possente dei valori umani, espressi con grande varietà di note e di toni. Uscivano fuori da questa arte e letteratura e storia, rifacendosi vive e presenti, figure d'uomini ben definite, ricche di umanità, con le quali l'umanista entrava in relazioni quasi immediate e fraterne, costruendosi un mondo ideale di sentimenti e di direttive pratiche nel quale si sentiva più libero e respirava a suo agio. Si ripensa al Machiavelli, il quale, per prendere in mano il suo Livio e commentarlo, si chiudeva gelosamente nella sua stanza, smessa ogni altra cura, e vestiva la sua veste migliore, come per farsi degno di conversare con gli antichi che evocava.

« Dopo Dante, tutta la storia della nostra poesia e della prosa non è, così nella forma come nel contenuto letterario, se non il riapparire del classicismo e dell'arte riflessa, riproduttrice dei grandi modelli antichi, via via sempre contrastata dalla popolare, la quale poi cede il campo e se ne ritira del tutto nel secolo decimosesto » (1).

E con l'arte popolare si ritira dal movimento umanistico quel cristianesimo fresco e vivace che era stato l'ispiratore primo della rinascita, ma che non potè dirigere gli sviluppi di questa in armonia con le forme istituzionali cattoliche alle quali era sempre strettamente legato e con le quali non voleva venire a conflitto aperto. E l'umanesimo si orienta

(1) Barzellotti: *Dal Rinascimento al Risorgimento*, 1904, p. 19.

sempre più verso una universalità meramente formale, estraniandosi dalla più riposta vita delle coscienze, incapace di far l'uomo nuovo, tutto quanto, e di ispirare e dirigere l'azione totale. L'umanesimo diviene un movimento di cultura letteraria, una ricerca di modi e forme espressive, nella quale si uniscono e collaborano, via via più largamente, da Petrarca ad Erasmo, uomini delle varie nazioni cattoliche. Essi vi trovano, nel crescere delle differenze e delle particolarità nazionali, una comunione di pensieri e di spiriti non più ecclesiastica e scolastica, ma secolare. L'umanesimo classicheggiante affina la vita e il costume, leviga la rozzezza dei temperamenti, distrae e distacca dalle preoccupazioni e passioni dell'anima medioevale, diffonde e generalizza i suoi gusti e tipi e modelli artistici, costituisce, a suo modo, una certa unità spirituale europea, che avrà larga efficacia negli ulteriori contrasti e sviluppi della civiltà occidentale. Ma in questi apparirà via via più chiaro il suo difetto. La romanità classica non solo si distacca dalla cattolica, specialmente fuori d'Italia e nel Nord, ma si contrappone ad essa, ne mina, negli spiriti colti, l'autorità e l'efficacia di governo. E della nuova universalità apparirà sempre meglio il carattere meramente formale, l'inettitudine a dominare fermamente la vita ed imprimere negli spiriti una disciplina interiore e una direzione unitaria.

4. — Petrarca ha anche un suo posto nella storia della filosofia. Con la sua polemica contro gli averroisti e il suo fiero dispregio della dialettica, e più con il nuovo senso della realtà umana e storica, egli inizia ed avvia un grande movimento di spiriti che diverrà, col tempo, una nuova filosofia. Da lui

prende le mosse la scuola umanistica fiorentina, che si raccoglie intorno al Salutati ed ha così grande importanza nella formazione delle nuove correnti di pensiero neo-platoniche.

Questo ritorno a Platone è ricco di significato. In opposizione all'aristotelismo ed, in genere, all'intellettualismo dialettizzante, che converte la realtà in astrazione e concetto, rispecchiamenti di un essere già totalmente posto in sè, e fuori del pensiero che lo contempla, l'umanesimo si ricollega alla tradizione platonico-agostiniana, rappresentata innanzi tutto, nel periodo classico della scolastica, dai Vittorini e da S. Bonaventura. Il neo-platonismo, dando la precedenza alla volontà ed all'amore, affida la conquista dell'essere vero all'azione, fa di questa il tramite dell'operosa presenza divina nell'uomo e costituisce l'uomo non spettatore semplice ma artefice associato di quella spirituale divina realtà alla quale sopratutto mira: platonismo ripensato e avvivato, come sforzo interiore dell'anima che riascende a Dio, da Plotino e che, con il cristianesimo, era venuto in possesso del principio stesso dell'essere e del valore: di Dio che crea l'uomo, immane nell'uomo, e lo fa capace, a sua volta, di libertà e di creazione.

L'essenziale, per i neo-platonici, era liberare la realtà dello spirito, umano e divino, dalle rigide ipostasi e contrapposizioni scolastiche. Le idee che, al modo delle forme aristoteliche, penetrando e investendo di sè la materia grezza offerta dalla storia umana, si erano fatte corpo nelle istituzioni, assoggettando a queste le coscienze singole, le quali vi si sentivano poi prigioniere, tornano ad esser liberate da quel corpo e a librarsi nei puri cieli dello spirito. E l'uomo, che serba il tesoro di una antica

familiarità con esse, o che ad esse è legato da una misteriosa partecipazione, le contempla a suo agio e le trasferisce in sè e le ama e ne fa principii e forme della sua libera attività creatrice. In questo fare, secondo modelli divini, ma con crescente padronanza di sè e del mondo della natura, non più esterno anche esso ed estraneo all'uomo, ma raccolto e compendiato in lui in una vivente profonda unità, gli umanisti veggono ed esaltano la dignità dell'agire umano e delle sue ambiziose speranze. Si legga il mirabile elogio che fa dell'uomo Marsilio Ficino nella sua *Theologia platonica* (XIII, 3) e che si conclude con queste parole: « Poichè dunque l'uomo vede l'ordine dei cieli e onde essi muovono e verso dove vanno e a quali leggi e misure obbediscono, chi può negare che egli sia, per così dire, quasi eguale di ingegno allo stesso autore dei cieli? e che egli possa in qualche modo fare i cieli se avesse a disposizione la materia celeste e istrumenti idonei, poichè sa anche ora farli, benchè di altra materia, simili nell'ordine? ».

Appare, in questa ambiziosa esaltazione del pensiero umano, un altro degli aspetti caratteristici dell'umanesimo. La ricerca dei principii e delle forme ideali della realtà, fatta con nuova freschezza e genialità di iniziativa, dava agli animi un senso gioioso di padronanza dell'essere, già irrigidito dagli scolastici nelle sue individuazioni obiettive e in una immobile gerarchia. Essi si sentivano in intima comunione, e scuoprivano in sè una originaria parentela, con la natura e con Dio. Ridivenivano artefici del proprio mondo umano: e l'artefice è poeta. La fantasia non è più vano artificio marginale ma si immerge quasi nel corso della divina attività suscitatrice degli esseri e ne scuopre l'intima efficacia e ne traduce l'opera in forme di bellezza.

Grande pregio, questa gioia dell'espressione e della creazione artistica, che è il più vasto e costante carattere di tutto il Rinascimento. Ma, insieme, grande difetto e pericolo. Poichè il *vedersi fare*, come abbiamo altrove spiegato, interrompe il fare: e l'attenzione è deviata dall'esame del pregio intrinseco, morale, delle cose che si fanno, ad una universalità formale, al modo come esse appaiono, al soddisfacimento che danno a chi fa, per la loro luminosa bellezza. La norma dell'espressione, secondaria e superficiale, si sostituisce alla norma dell'azione. E si cade in pieno estetismo.

5. — La più vasta, sicura ed universalistica espressione del Rinascimento è l'arte: una fioritura meravigliosa, nel corso di tre secoli, che si arresta, senza esaurirsi intieramente, solo quando lo spirito della Controriforma la assoggetta alle sue esigenze e trionfa il barocco.

Il primo Rinascimento, francescano, versò nell'arte nuova di Giotto e della pittura fiorentina, senese, umbro-marchigiana, veneta, una nuova freschezza di intimità, di grazia spontanea, di potenza espressiva. L'artista era libero dagli impacci e dai pericoli che la rinascita francescana incontrava nel campo della vita religiosa e sociale: egli doveva curarsi innanzi tutto di quel che nella nuova visione e senso di vita c'era di più universalmente umano, trascurando i problemi pratici; aveva per sè l'aspettazione intensa, l'interesse vivissimo e il plauso dell'anima popolare, che trovava in essa come una liberazione dalle forme più anguste e pesanti dell'ascetismo monastico e della superstizione volgare; offriva alla Chiesa ed al clero un aiuto sul quale non sorgevano dubbii e contestazioni.

L'arte religiosa medioevale, in intima corrispondenza con la vita religiosa del tempo, aveva cercato di rappresentare la divinità e il mondo della fede con caratteri e figurazioni estrinseche che fossero colorato e figurato linguaggio del domma: demonii osceni, bestie simboliche, fiamme di inferno e raggere di paradiso, volti di Cristo giudice, figure di Madonne e di Santi assorte e quasi contratte in una loro meditazione interiore, visibilmente distaccate dalla comune realtà umana, gerarchicamente ordinate e composte nei loro atteggiamenti ieratici. Ed era arte anonima, impersonale.

L'arte nuova abbandona via via tutto questo macchinoso armamentario simbolistico e monastico: essa vuol darci vólti e aspetti di schietta umanità, in paesaggi semplici e vivi: ma non diviene per questo realistica e naturalistica; vuole esprimere il divino, ma con la perfezione stessa e la grazia e la spiritualità di quel che è più schiettamente e luminosamente umano.

Il cielo discende veramente in terra. Le Madonne che piegano, adorando, le braccia sul bambino « con deità così gentile », hanno espressioni quali si possono intravedere nelle donne vive che conosciamo ed amiamo, di raccolta purezza verginale, di maternità che è piena dedizione amorosa, di serena pensosa mestizia, di umanissimo dolore. Il Cristo che benedice e che soffre non è più il Verbo di Dio sperduto in una sua solitaria paurosa avventura terrestre, ma è l'uomo vero, che prende su di sè le colpe e le angoscie nostre: uno di noi, più grande di tutti e veramente figlio di Dio, ma vicino a noi, nel dolore e nelle speranze.

Questa che gli artisti — e, in un certo senso, solo essi — esprimevano era nuova umanità e nuovo sen-

so del divino, conquista religiosa di tutta l'anima italiana: ed era anche, come abbiamo indicato, necessità spontanea di dare un contenuto più umanamente ricco a quelle forme di universalità che il medioevo aveva così profondamente impresso nelle coscienze, ma che vizii e povertà di cultura, esigenze istituzionali, spirito monastico avevano poi irrigidito ed impoverito, facendone una specie di « divina commedia » o di rappresentazione sacra, distaccata dalla vita.

Solo così può spiegarsi la vastità, la fecondità meravigliosa, la durata dell'impeto creatore che fa dell'Italia, dagli inizii del Trecento alla metà del Seicento ed oltre, una immensa fucina di bellezza, e crea, fra l'altro, la Roma del Rinascimento, Firenze, Venezia. Come il cattolicismo si costituì e si diffuse nelle forme storiche di universalità create da Roma, il Rinascimento sorse e si propagò e grandeggiò meravigliosamente versando nelle nuove forme di universalità create ed impresse potentemente negli animi dal cattolicismo medioevale un nuovo più ricco e più vario contenuto di umanità, anche esso figlio del cristianesimo. Non dunque tanto di *opposizione* al medioevo dovrebbe parlarsi, quanto di nuova fusione di elementi di vita, formali e sostanziali, che quello aveva — si direbbe — separatamente educato, provocando e lasciando sorgere fra essi contrasti vivaci, ma superficiali.

6. — E questo spiega anche, con motivi più profondi che non sieno quelli che comunemente si adducono, l'impegno che il papato mise nel far sua l'impresa del Rinascimento e Roma centro di questo, a Roma convocando i maggiori letterati ed artisti e fornendo questi ultimi di singolari opportu-

nità di creazione. Papi come Nicola V, Pio II e Giulio II non erano solo umanisti: essi ebbero anche un altissimo concetto del loro ufficio papale e continuarono degnamente, come i tempi consentivano, la grande tradizione e missione dell'imperialismo ecclesiastico. Ed anche i papi più mondani, come i Medici, favorendo forme di umanesimo e umanisti già quasi distaccati dalla fede, non furono infedeli a questa: essi videro nell'arte un segno e un effetto e uno strumento di quella spiritualità organizzatrice, storicamente operosa, che si era ormai tanto — troppo — impigliata nelle cose terrestri ma che serviva, anche nei suoi aspetti e sviluppi estetici, la causa della cultura e dell'unità dell'Occidente, creazione e cura della Chiesa cattolica.

Si è detto — ed è vero — che l'ecclesiasticismo romano, consapevole delle compromissioni nelle quali lo aveva tratto il troppo mescolare cose terrene e divine e dei vizii lasciati crescere in mezzo al clero e delle molte miserie della Chiesa, temesse assai più il misticismo rinnovatore, annidatosi nell'ordine francescano o fremente e tumultuante qua e là nel suo vasto dominio, che non la spensierata giocondità degli artisti, e favorisse questa per distrarre gli animi da quello e tenerlo in iscacco. Ma non con simili astuzie si spiegano i grandi eventi storici.

Il fatto è che romanità classica, verso la quale si tornava ora a volger gli occhi con tanto fervore, e cattolicismo medioevale e rinnovamento francescano e umanesimo erano forme e momenti, stretti da intima connessione, di un grande moto di ascesa verso l'universalità che affaticava ininterrottamente il mondo occidentale, del quale Roma era il centro. Il passaggio dall'una all'altra di queste fasi non avveniva senza drammatici contrasti e dilacerazioni:

ma aveva una sua intima necessità dialettica alla quale gli animi obbedivano anche se, spesso, poco consapevolmente e contro voglia.

Opporre l'una all'altra di queste fasi deve essere, oramai, giudicato opera di storici superficiali o parteggianti: vedere l'intimo loro nesso e i trapassi dialettici ci sarà assai più giovevole per intendere lo spirito e gli sviluppi e gli smarrimenti e i nuovi doveri della civiltà occidentale.

7. — Questa arte nuova, avida di naturalezza e di vivacità, torna a contemplare i modelli greco-romani e se ne giova largamente. « Dalla gloria di Fedra esce Maria ». Essa non imita, poichè troppo ricca è la sua propria vena creativa e una più intima, cristiana religiosità le ferve dentro: ma impiega le forme classiche, con sicura padronanza di gusto. Ricorre anche, sempre più largamente, ai modelli vivi, esercita su di essi la sua scelta, perfezionando, cogliendo con crescente efficacia, specie nei ritratti, i caratteri personali del soggetto e colorandoli di universalità.

Ma poi, un poco alla volta, l'arte, giunta ad una così grande padronanza di mezzi tecnici e di forme, si va innamorando, esteticamente, dei suoi soggetti e delle sue creazioni. La bellezza non è più cercata per piegarla a un significato religioso, ma per se stessa: è ancora ricca di spiritualità, ma con significati di più varia e multanime umanità. Dall'amore sacro si passa all'amore profano: e la mitologia, che torna in onore, facilita il trapasso. La Venere del Botticelli non è una Madonna, ma non è nemmeno solo una femmina dalle linee perfette e dalle movenze aggraziate: ride nel suo sorriso la gioia del Rinascimento. La padronanza sempre più perfetta

della tecnica — disegno, prospettive, colori, giuochi di luci e di ombre — conduce la pittura a un crescente dilettantismo estetico. L'arte sacra non si distingue oramai più dalla profana che per il soggetto: cioè per attributi, di nuovo, esteriori. Ma si è stabilito fra l'una e l'altra, fra il mondo dello spirito e il mondo della concreta umanità storica e della natura vivida di una nuova spiritualità, un intimo nesso che facilita il passaggio dall'una all'altra, umanizza il sacro e traduce in una quasi divina universalità di significato il profano.

E religioso resta, nel fondo, sino alla fine, l'impeto di questa attività creatrice di bellezza: come appare specialmente nell'opera di Michelangelo, il più grande di tutti, che riassume e quasi chiude il ciclo mirabile, esasperando, sino a uno sforzo quasi sovrumano, la sete di universalità ed aprendo la via al barocco, nuovo stile di uno spirito di dominio che, distaccato dalla storia, si compiace oramai di se stesso e si adorna a festa; signorilità di un popolo fatto servo.

8. — Lo stesso procedimento si osserva nella letteratura, da Petrarca a Tasso. L'umanesimo, liberandosi dalle pastoie dell'istituzionalismo medioevale e dalla scolastica, cerca negli antichi, come abbiamo veduto, un più ampio contenuto umano, equilibrii ed armonie già raggiunte, che sieno scuola alle nuove, concretezza di vita, ma nitidamente espressa in universalità di forme. La ricerca rimane nel campo degli eruditi, di cenacoli esoterici, e poco profitta: poichè non si poteva versare e far fermentare il vino nuovo nei vasi vecchi. La prosa e la poesia latineggianti, o addirittura latine, si piegano a stento a significare nuove esperienze di vita,

intrise di intimità cristiana e così diverse dalle antiche: si distaccano anche esse dalla viva vita del tempo, trascurandone, e giungendo così a non intenderne più, le immanenti necessità. Assai più che le arti figurative, la letteratura tende ad essere ornamento e piacere di piccoli ceti di cortigiani. E più e prima che l'arte, essa è imbarazzata dalle esigenze istituzionali della Curia di Roma e della società del tempo, che diverranno più sospettose e vigilanti al sopraggiungere della Riforma. I letterati del Cinquecento sono quasi sempre degli « assenti » dalla storia contemporanea: e, come tutti gli assenti, hanno torto, si chiudono in una loro accademia che, dal punto di vista della storia che si fa, diviene un ozio inutile.

Taluni di questi letterati tentano anche di avvicinarsi alla vita del popolo e dicono e cantano motivi popolari: basti ricordare novellieri come Sacchetti, le poesie di Lorenzo dei Medici, le commedie di Machiavelli. Ma son piuttosto distrazioni letterarie e abbandoni lirici che tentativi di comprensione e di dominio: in questi ed in altri documenti, come l'autobiografia di Benvenuto Cellini e i più noti epistolarii, la vita del tempo si rispecchia quale è, còlta felicemente nelle sue note caratteristiche, umanità spensierata o dolorante o gioiosamente creatrice raccolta e definita in chiare espressioni artistiche, ma non trasfigurata, con un senso vivo dei suoi problemi intimi, alla luce di una nuova e più alta visione di umanità. L'interiorità, mortificata e impaurita, si nasconde nel silenzio: e ne resta un vuoto, un che di falso e di vile, una inquietudine che si cerca di dimenticare, nei lenocinii di un'arte che è, in fondo, dilettantismo estetico.

Quello che oramai il letterato, come l'artista,

cerca, tratto ed affascinato da un suo ardente desiderio di bellezza, è l'evasione dalla concreta realtà della sua coscienza d'uomo e dalla storia, nemica e malvagia, in un sognante fantasticare.

Esempio tipico di questa evasione, di questa corsa avventurosa verso un mondo di forme pure, è l'Ariosto. Erede di tutta la fatica del Rinascimento, conservando di esso quel che c'è di più prezioso, il culto dell'arte antica, della bellezza e della poesia, Ariosto è già tipicamente l'uomo nuovo, libero da tutte le categorie e le preoccupazioni del medioevo, agguerrito dallo studio degli antichi, agile sorvolatore dei vecchi continenti sul dorso di Pègaso, alle prese con una sola signora, la bellezza armoniosa del canto. Sta per apparire chi, dopo quella liberazione, si cimenta, con mente fredda e posata, con la realtà effettuale; verranno gli studiosi della natura e i filosofi del pensiero-realtà: per il momento, il poeta italiano gode della libertà riconquistata, si dà tutto ad essa, si piace del suo vago sogno, che sa vano, ma che gli empie l'anima di dolcezza.

Ariosto — nota De Sanctis — è dunque il poeta della pura forma, dell'arte pura. Cercate nel poema tutto il contenuto che volete, ma purchè siate disposti ad ammettere che quel contenuto non ha nessun speciale appello, o religioso o filosofico o politico o comunque pratico, per il poeta; che piace a lui ed è assunto da lui solo in quanto gli pare atto a risolversi in armonia di immagini e di canto.

« L'unità dell'*Orlando Furioso* — osserva ancora il De Sanctis — è tutto il mondo cavalleresco, quale l'Ariosto lo vide. E l'essenza di quel mondo è appunto la libera iniziativa dell'individuo, la mancanza di serietà, di ordine e di persistenza in un'a-

zione unica e principale, sì che le azioni si chiamano « avventure » e i cavalieri si dicono « erranti ». Staccarsi dal centro, andare vagando e cercare avventure, è lo spirito di un mondo che ripugna così all'unità come alla disciplina... Il disordine qui è ordine e la varietà unità ».

Ma sono, questi che l'insigne critico indica, caratteri prevalentemente negativi, che non dicono tutto. Nel poema ariostesco c'è ordine e c'è unità: un mondo vagante e disperso, ma dal quale balza una e viva la creazione del poeta. E l'ordine non è puramente formale; è lo stesso comporsi della materia e degli elementi molteplici del poema nella spiritualità dell'artista, che li distacca dai loro vecchi nessi e significati, li trae dal passato « verso il suo spirito e il suo presente » (Croce), ne fa un mondo della libera iniziativa e dell'avventura. Avventura varia, molteplice, sempre nuova, in innumerevoli intrecci; avventura di buoni e di malvagi, di donne pure o leggere o sensuali, di fate e di incantamenti, di arcangeli che portano l'ordine e di demonii che guazzano nella confusione e nel tumulto; come per mostrare che non l'una o l'altra avventura di per sè alletta e ferma il poeta, ma che tutto si risolve nella vita avventurosa, nella libera iniziativa, nella fluidità di una creazione sempre nascente.

Qui è l'Ariosto, tutto e solo. Frutto maturo del Rinascimento, il quale fu corrosione di un mondo umano vecchio e particolarmente dell'ideale cavalleresco, proiezione del costume feudale nella spiritualità cristiana e tumultuosa esplosione di uno nuovo, egli si è liberato di tutti gli impacci, ideologici e storici, che costringevano e mortificavano la vita e l'azione. Quegli impacci egli li soffre e li prova

ancora nelle dure necessità della vita quotidiana, nella servitù di corte, negli umili ufficii, nei rapporti con il mondo circostante: ma, dentro, ne è libero; e fantastica e gode.

La sua fantasia creatrice non è mero diletto, non è solo amore dell'armonia: è il senso della liberazione; è lo spaziare in un mondo nuovo dove c'è sempre la natura e la morte, le generosità e l'egoismo, la virtù e la colpa: ma dove innanzi tutto, e a principio di tutto, è l'iniziativa umana, la novità improvvisa, il ricominciamento assiduo, l'assenza di ogni ordine stabilito. Come una bella giovanetta, oppressa da vesti pesanti e goffe, che a un tratto se ne liberi e danzi; e la danza è la pura gioia di una nudità viva, agile e sana, contrapposta all'impaccio e alla goffaggine precedenti.

9. — Fu un momento unico, nella storia del pensiero italiano, questo distacco dalla realtà presente, questa gioiosa libertà creativa che giuoca fanciullescamente in un suo mondo di fantasia e di sogni: ed Ariosto lo ha fissato, per sempre. Dopo lui, verranno, a seguito del grande Torquato, che soffrì e morì del nascente dissidio fra un'arte libratasi così in alto e una vita fattasi così dura e servile, la Controriforma e il Seicento e l'Arcadia; sinchè dopo due secoli una nuova grande avventura appare agli spiriti e li risveglia, la libertà d'Italia; e, nelle more della delusione, si leva il canto disperato di Leopardi, il poeta senza avventura.

Il cattolicismo del medioevo somiglia a una cattedrale che si alza, sola e improvvisa, verso il cielo, fra un dedalo di viuzze e una folla di miserabili case. L'anima credente si slancia verso il cielo, in uno sforzo collettivo, come per liberarsi dalle an-

gustie e dalle tristezze della vita quotidiana gravata, nella rudezza sanguinosa dei contrasti civili e nelle strettoie del regime feudale, di un peso non sopportabile. Gli uomini sono ancora rozzi e violenti: come quei fiorentini di Dante — lui stesso così fiero partigiano — « che sanno ancor del monte e del macigno ». La cattedrale non è, da sola, la città: e per fare la città bisognava dirozzare e ingentilire gli animi, domare le passioni violente, introdurre modi e forme di convivenza e di collaborazione sulle quali potesse fondarsi una nuova umanità di vita associata. Il ceto medio, che si andava estendendo ed arricchendo, sente più vivo questo bisogno, in contrapposizione al ceto ecclesiastico, vivente nell'ombra della cattedrale, ed al ceto feudale, chiuso nei suoi foschi castelli.

Questa gentilezza e cortesia ed urbanità, questa pace cristiana, abbellita dall'arte, è vocazione e programma del Rinascimento francescano.

Quando esso, non ostante le mirabili prove e l'efficacia dei primi risultati, fallisce lo scopo, gentilezza e cortesia e amore di bellezza stagnano in una piccola società, si raccolgono nelle corti, nelle quali si è spenta la grande luce della libertà dei Comuni; e l'uomo del Rinascimento si fa cortigiano.

I più audaci si vendicano creandosi, con elementi classici e cavallereschi liberamente rimaneggiati, un mondo di sogno; nei più, nell'insieme, la servitù si va facendo servilità, nella quale ogni germe di vita spirituale isterilisce.

Abbiamo distinto, come il lettore vede, il Rinascimento dall'umanesimo. Il primo per noi risale al movimento francescano. Altri lo riconnettono al fiorire dei Comuni o al sorgere delle nuove lingue e letterature romanze. Ma sono, questi, avvenimenti

di più vasta portata, nello spazio e nel tempo: e non segnano un rovesciamento, una novità vera erompente improvvisa, il passaggio verso nuove forme di universalità storica, nel pensiero, nell'arte e negli istituti.

L'umanesimo, invece, incomincia con Petrarca: e caratteristica sua è il volgersi con crescente fervore verso l'*humanitas* classica e il rinnovare un contrasto, profondo e pericoloso, fra l'uomo interiore e l'uomo esteriore, fra il cittadino e il credente, fra l'espressione e la vita.

Sicchè l'umanesimo, ancora cristiano alle origini, sorge sulla disfatta del primo Rinascimento e dalla lotta contro l'istituzionalismo medioevale e dalla familiarità con gli antichi è portato via via ad estraniarsi sempre più dal vivo spirito del cristianesimo ed a perdere il dominio di una storia che questo aveva profondamente impresso di sè.

Ed anche esso fu, a sua volta, sconfitto o, meglio, perduto dalla sua stessa intima contraddizione. Volle ristabilire l'uomo, e la sua umanità, al centro della vita e della storia e finì per estraniare l'uomo da se stesso, per sostituirgli il letterato: una distrazione ed una finzione.

E pure anche l'umanesimo, obbedendo alle perenni esigenze dello spirito italiano, cercava, a suo modo, e creò nuovi modi e forme di universalità. Ma esse avevano scarsa efficacia pratica. E l'Italia, stanca, se le lasciò cader di mano e passare ad altri. E bisogna cercare in Francia e in Ispagna gli sviluppi dell'umanesimo e la piena maturazione di taluni suoi elementi costitutivi.

10. — Il nuovo senso di umanità, il nuovo concetto dell'uomo, signore di sè e della sua storia, edu-

cato e svolto dall'umanesimo, doveva necessariamente cercare di chiarirsi a se stesso nella riflessione filosofica. Il ritorno a Platone e ad Aristotele, studiati di nuovo direttamente sui testi e svincolati dal misticismo medioevale o dalla scolastica, non poteva bastare: avrebbe anzi condotto, di per sè, ad un impoverimento dello spirito filosofico, svuotato dell'intimità cristiana. Nel sistema aristotelico, ad es., non c'è posto per l'immortalità dell'anima, come mostrò, consentendo, Pomponazzi; nè, quindi, per una vera, autonoma, spiritualità del soggetto umano.

L'umanesimo fu, innanzi tutto, un mutato atteggiamento dell'uomo nella storia e di fronte agli istituti che la dominavano. Ma la storia non è tutta la realtà umana: la quale implica altri due elementi costitutivi; la natura, alla quale siamo legati per il corpo, e Dio, al quale conclude ogni disciplina interiore della libertà. Arricchire, adunque, il proprio senso di umanità doveva significare a un tempo arricchire il senso, e approfondire il concetto, della natura, e di Dio, come intimi all'uomo. Pensatori italiani videro, primi e con più chiarezza, che cosa un tale approfondimento significasse, aprendo la via agli ulteriori sviluppi della filosofia moderna.

Il razionalismo medioevale aveva disdegnato lo studio della natura, imponendo a questa i suoi rigidi schemi concettuali e rimettendosi alla autorità degli investigatori greci, riassunti da Aristotele. L'ascetismo monacale obbediva ad una invincibile diffidenza per il corpo, fomite di concupiscenza e di peccato. Telesio guarda audacemente la natura con occhio nuovo; dà nuova importanza alla sensazione e ai dati sensibili, incitando alle ricerche sperimentali e anticipando in qualche modo l'intuizione bergsoniana; dà alla realtà naturale freschezza di

impulsi, animandola tutta di senso ed avvicinandola così maggiormente all'uomo, del quale la spiritualità è da lui salvata come una *forma superaddita*, riserbata alla religione e alla teologia.

L'umanesimo insorgeva anche contro la distanza venutasi facendo fra l'uomo e Dio, per l'intellettualismo delle costruzioni razionali con le quali si dimostrava l'esistenza di questo, per una interpretazione estrinsecistica e miracolistica dell'istituzionalismo ecclesiastico frapposto fra l'anima e Dio: difetti che non viziano, come abbiamo mostrato, l'intima sostanza del cattolicesimo mediovale, ma pesano sulla cultura e sui costumi.

Bruno vuole audacemente abbreviare la distanza fra l'uomo e Dio, sin quasi a colmarla. Egli prende le mosse dalla nuova astronomia copernicana, rifiutando, di questa, i superstiti residui dommatici. Ai suoi occhi, l'universo si dilata, si complica, si anima, eccede tutti i confini: infinito, esso è l'espressione immediata di Dio, che lo muove di dentro; e in questa innumerevole relatività e circolazione di vita tutte le vecchie distinzioni ed opposizioni, compresa quella di materia e forma, sono sommerse e ricondotte all'unità animatrice « della causa, principio e uno ». Anche l'uomo è espressione di questa divina presenza, per la quale Dio gli è più intimo che non sia egli a se stesso; e la sua più alta missione è affermare eroicamente nell'animosa condotta l'impulso divino.

Ma non si dissolve il soggetto « uomo » in questo panpsichismo telesiano e panteismo bruniano? E l'umanesimo non perde così, in queste audaci visioni cosmiche e metafisiche, la sua stessa ragion d'essere?

È il nuovo problema, al quale Campanella cer-

cherà una risposta. Egli affissa la conoscenza, la coscienza che l'uomo ha di se, e su questa fonda la realtà umana — *cognoscere est esse* — e da questa muove per stabilire la distinzione sicura fra l'uomo e la natura, da una parte, e l'uomo e Dio, dall'altra.

Seguendo, come egli dice, Agostino, precedendo Cartesio, egli afferma che nell'uomo essere e conoscersi, o sapere sè essente, è la stessa cosa. Ma in lui soltanto questa sua conoscenza di sè si identifica con l'essere, mentre in Dio, assoluta autocoscienza (manca in Campanella la parola ma c'è già la cosa) pensare ed essere si identificano totalmente. E le cose create, altre da noi, conosciamo, secondo Campanella, solo assumendole a noi, facendole atto del nostro intendere. Così ogni sapere è sempre, in definitiva, un sapere noi stessi (*semper scire est sui*): il che vieta di identificarci e confonderci con una realtà che è occasione del nostro conoscere, ma resta sempre, nella sua natura, di là dai confini di questo nostro conoscere ed essere. Da questa dottrina al *Cogito, ergo sum,* di Cartesio brevissimo è il passo. Ed è noto che Cartesio conosceva del Campanella, trasferitosi da più anni in Francia, gli scritti anteriori al 1637, data di pubblicazione del celebre « discorso sul metodo ».

Così siamo con Campanella sulla soglia del primo dei grandi sistemi razionalistici del secolo XVII e dell'idealismo trascendentale. Ma c'è nel filosofo italiano più varietà e complessità di motivi, assai più ricco e fine senso storico che in Cartesio. La filosofia dell'umanesimo è, in Italia, critica dello scolasticismo, sottigliezza indagatrice, anticipazione geniale, vastità di intuizioni profetiche, che non ha il tempo di chiarirsi, ma ripugna istintivamente alla unilateralità dei sistemi chiusi e del dommatismo razionalistico.

VIII.

RIFORMA E CONTRORIFORMA

1. Il « giudizio » di Michelangelo. — 2. Savonarola. — 3. Machiavelli. — 4. Lutero. — 5. La teologia protestante, in funzione antiromana. — 6. Protestantesimo e individualismo. — 7. La riforma, risveglio germanico. — 8. Il dissidio interno dell'imperialismo ecclesiastico: mistici e politici. — 9. Irrigidimento del pensiero cattolico. — 10. Accentramento papale. — 11. La fioritura mistica del Seicento cattolico. — 12. Quietismo. Egoismo in veste di pietà. — 13. La vita devota. — 14. Il « direttore spirituale » e le compensazioni. — 15. Letteratura secentesca. — 16. L'arte secentesca. — 17. La musica: ragioni del suo fiorire. — 18. Chiesa e Stato nella Controriforma.

1. — Lo splendore dell'umanesimo è al suo meriggio, nella Roma papale, e si addensano a settentrione i nembi della vicina tempesta. Il giudizio di Roma si avvicina: e la collera del giudice tremendo corrusca nel volto del Cristo che Michelangelo dipinge nella Sistina, nel suo Giudizio universale.

Michelangelo è forse l'anima più inquieta e tormentata della grande storia d'Italia: si accolgono in essa e vi si danno battaglia tutti i contrastanti motivi ed impulsi di un periodo drammatico di crisi e di passaggio. Rotta l'armonia della già dominante concezione cattolica della vita; spezzata l'unità spirituale europea; messa di nuovo l'antichità classica in contrasto profondo con il cristianesimo; opposta l'ispirazione originaria di questo alla interpretazione ecclesiastica medioevale; dileguante l'illusione di trovar rifugio e pace nella pura bellezza, Michelangelo vive in sè tutti i contrasti. Seguace di Savonarola nei suoi anni giovani, guarda meditando, nella sua robusta vecchiaia, il nuovo sforzo di liberazione e di ritorno alle origini che mette a tumulto la Chie-

sa ed ha le simpatie incaute di molte nobili anime di italiani.

Michelangelo si prova mirabilmente in più arti e nessuna lo soddisfa. L'arte stessa non lo soddisfa; chè essa lo costringe di volta in volta a fissare fantasie e forme, presto superate dall'ansia di un'espressione più piena di quel mondo che gli ferve dentro e che, incomposto ancora e tumultuante, non può trovare espressione. E meno del pennello e dello scalpello e del carbone che disegnò la cupola di S. Pietro lo soddisfa, poeta, la parola, dura, ossuta, violenta, carica di significati riluttanti alla lucida chiarezza di un pensiero compiuto. Dopo aver lungamente servito i Medici e i papi, egli dedica le ultime energie a difendere, contro la politica papale e contro i Medici ritornanti, la libertà fiorentina.

Prima che nella Germania scoppiasse la rivolta luterana contro Roma, due grandi figure, nella Firenze di Michelangelo, avevano condannato Roma. L'aveva condannata Savonarola, in nome del suo stesso passato, al quale voleva ricondurla. La condannava Machiavelli, in nome dell'avvenire; e si provava a sgombrare dell'istituzionalismo ecclesiastico le vie del suo Principe e del nuovo Stato.

2. — Con lo sviluppo e il pieno rigoglio dell'umanesimo, la Chiesa di Roma era venuta a trovarsi in una posizione sempre più difficile, presa di mezzo fra l'anelito mistico che la richiamava alle pure fonti della spiritualità cristiana e il nuovo estetismo paganeggiante, che stemperava l'universalità dei conquistati valori religiosi in un vago universalismo culturale. Verso dove la avrebbero condotta i mistici? Il ritorno alle forme, al costume, alle pre-

tese dell'imperialismo ecclestiastico medioevale era oramai impossibile. Ripudiando tanta parte del suo passato, distaccandosi dalla storia, chiudendosi in una rigida professione di ascetismo, in mezzo a un mondo così fremente di novità, si sarebbe messa in una avventura nella quale rischiava di perdere la sua stessa ragion d'essere, come istituzione. Poichè Roma era un « governo » delle anime, in condizioni storiche date. E se essa riusciva oramai sempre meno a dominare i nuovi sviluppi della storia, doveva pur difendere, in questi, la sua vita e il suo posto, come istituto di governo.

Ma, d'altra parte, secondare e seguire l'umanesimo paganeggiante nascondeva per lei un altro mortale pericolo: poichè esso allentava e scalzava la disciplina spirituale che aveva raccolto intorno a Roma l'Occidente, faceva opera insidiosa e profonda di dissociazione. Presi da nuove curiosità ed interessi, in rotta con le superstizioni medioevali e con la grande sistemazione teologico-scolastica della fede romana, affascinati da un sogno di pura bellezza formale, avidi di autonomia e di libera iniziativa, gli uomini dell'umanesimo collocavano in seconda linea, o nell'ombra, i problemi religiosi e morali, si andavano estraniando dalla causa dell'egemonia papale, si distaccavano spiritualmente dalla Chiesa che pur continuavano a onorare esteriormente e, spesso, a servire in lauti ufficii e prebende: e l'insidiosa contaminazione era più grave di un contrasto aperto.

Vide il male frate Girolamo Savonarola, anima ardente di mistico, apostolo e profeta, e lo denunziò con fremente parola, ed insorse contro il nuovo paganesimo, contro Roma che se ne faceva protettrice e contro la corruzione dei costumi. Ma egli non era solo un risvegliatore di anime. Le vicende poli-

tiche di Firenze gli offrirono l'occasione e quasi gli procurarono la necessità di intromettersi in esse, di far dei suoi seguaci un partito politico, di colorire e precisare il suo sogno suggerendo e cercando di imporre una nuova costituzione politica che avrebbe fatto di Firenze una repubblica di Cristo, una città sacerdotale, pernio di una crociata guelfa per la deposizione di Alessandro VI, Borgia, e la riforma del papato.

Così Savonarola guardava indietro, più che innanzi. L'ortodossia ineccepibile di teologo tomista lo portava a riprendere come tipo di ecclesiasticità rinnovata le forme e i modelli medioevali. Il suo misticismo domenicano, intollerante e guerriero, lo riconduceva a mettere al primo posto, insieme con una più intima vita religiosa in Dio, la Chiesa istituzionale e il papato, un papato alla Ildebrando, come centro e pernio di una cattolicità organizzata a dominio. Il trovarsi di fronte a un papa come il Borgia lo spinse a un programma che poteva riassumersi nelle parole: contro Roma, per Roma; contro l'umanesimo, per il medioevo. E fu sconfitto. E la sua tristissima sorte finì per togliere ogni coraggio e speranza ai molti che anelavano ad una riforma cattolica della Chiesa.

Con Savonarola cade anche — consorzio significativo — la libertà fiorentina. La lotta durerà ancora, con alterne vicende, qualche decennio, ma le sorti definitive della città erano già fissate, con quelle generali d'Italia. Roma è costretta oramai a parteggiare, scendendo dall'altissimo posto di dominatrice e regolatrice sovrana dei popoli d'Occidente, dacchè l'Italia è una preda contesa tra francesi e spagnuoli e il papato aspira apertamente e stabilmente a farsi un diretto dominio temporale ed en-

tra in lotta con l'uno o l'altro invasore o signore, servendosi, come l'opportunità gli suggerisce, di armi spirituali e temporali. Così, facendosi Stato fra Stati, entrando sempre più apertamente nelle competizioni politiche, Roma spingeva gli Stati, senza avvedersene, sulla via della laicità. Stare con essa o contro di essa significava oramai risolvere, in un modo o in un altro, un semplice calcolo di potenza o di dominio, estranee rimanendo, o dovendo rimanere, la religione e la vita ecclesiastica, male forzate talora dai pontefici, a colpi di scomuniche e di interdetti, a servire alla loro causa di principi temporali.

E il prestigio di Roma andava mutando aspetto, e diminuiva, anche per la sua crescente solidarietà con l'umanesimo. La curia romana aveva sempre maggior bisogno di denaro, oltre che per le imprese politiche, per i costosi programmi di tutela delle arti e di rinnovazione edilizia di Roma, e diveniva meno scrupolosa nei modi di metterlo insieme, mentre i fedeli estranei a quelle imprese ed a quei programmi contribuivano sempre meno volentieri. La Roma fastosa del Rinascimento, rinnovatrice della antichità, amante della bellezza, centro di ambizioni nepotiste e di intrighi politici, commoveva la vasta collettività cristiana assai meno della Roma medioevale dei primi giubilei.

3. — Lo spirito umanistico guardava oramai le cose di Roma con assai più acuto occhio storico e critico. Machiavelli, con la sua fredda considerazione storica, dissociando la politica dalla religione e dalla morale, rovesciava il vecchio giudizio su tutta la politica ecclesiastica medioevale: la quale, in quanto politica, non poteva essere religione: e dove e quando era religione vera, non poteva essere che

cattiva politica: sicchè la Chiesa di Roma era venuta, secondo il severo giudizio dello storico fiorentino, a rovinare nell'animo degli italiani la religione e nella loro vita pubblica lo Stato e la libertà.

Atroce è il rimedio che Machiavelli suggerisce. Il suo Principe deve, per la salute d'Italia, imparare a non essere buono, a mancar di fede quando giovi, a sopprimere astutamente chi non può essere conquistato con le blandizie, a governare con il timore. Ma è tutto qui l'insegnamento del fiorentino? Egli si spiega chiaramente: « Se gli uomini fossero tutti buoni, questi precetti non sariano buoni ». Ma gli uomini sono « ingrati, volubili, simulatori, fuggitori di pericoli, cupidi di guadagno e, mentre fai loro bene, son tutti tuoi, ti offeriscono il sangue, la roba, la vita, i figliuoli, quando il bisogno è discosto, ma quando ti si appressa si rivoltano ». Machiavelli disperò della possibilità di fondare ai suoi tempi uno Stato sulla virtù; vide tutt'intorno a sè governanti o avventurieri più o meno malvagi, intenti alla difesa, o alla conquista, del principato con mezzi quali che si fossero, e giuocar fra di sè solo d'astuzia; e, quel che è peggio, vide di queste scelleraggini, per avidità di potere, macchiarsi gli stessi esecutori della politica papale. Assoggettar la politica alla religione ed alla morale religiosa era, ai suoi occhi, vaneggiamento di monaco: e i profeti disarmati hanno la peggio. Bisoguava vincere la nausea e guardare la politica come una dura necessità, la necessità stessa che impone agli uomini di vivere in una città bene ordinata, sicura e potente.

La dottrina di Machiavelli è imbarazzante: e molto ancora si scrive e si discute indagando il vero animo di lui. Il suo sforzo di costruire una politica autonoma, indipendente, cioè, dall'istituto ecclesia-

stico, interpreta una delle più profonde e vitali esigenze della sua età. Il freddo realismo politico, che gli fa vedere le cose come sono, e non come dovrebbero essere, e lo spinge a spogliare la conquista del potere di ogni velo ideologico e considerarla come un contrasto di forze nel quale vincono il calcolo e l'astuzia, apre la via alla scienza politica posteriore, ai teorici della ragion di Stato.

Ma c'è in lui qualche cosa di più amaro e di triste. Il suo Principe ripugna alla nostra coscienza morale. E' però doveroso dire che qui non si tratta più di una dottrina, ma di una posizione di battaglia. Machiavelli si pose il problema pratico di salvare la libertà fiorentina e l'italiana, in quei suoi tempi, che erano i tempi del Duca Valentino, e fra quegli eventi, nei quali appariva uno scatenarsi di passioni non più dominate da alcuna norma religiosa o morale. Per opporsi a questa dura storia, per non disperare delle fortune d'Italia, egli, che aveva in sè vivissimo il senso della città e delle sue leggi ed anticipava i compiti formidabili del nuovo Stato, vagheggiò un principe che con la violenza e con l'astuzia, superando ogni scrupolo morale — debolezza che avrebbe condannato la sua opera all'insuccesso —, potesse ristabilire l'ordine cittadino, governare imperiosamente, liberare l'Italia dai contrasti senza fine che la dilaniavano e dallo straniero. Tanto grande gli parve il pregio di questa impresa da far tutto menare per buono a chi la compiesse. Al senso della città, che ebbe in grado eminente, ed all'amore della ordinata libertà egli fece il sacrificio più doloroso fra tutti: quello della sua coscienza di galantuomo. Costruire su quel sacrificio una teoria generale della conquista del potere è una offesa al suo grande animo.

Ad ogni modo, con Machiavelli il problema dello Stato moderno, e di un nuovo atteggiamento del cattolicismo nella vita pubblica, era oramai posto in termini incontrovertibili. Ma bisogna attendere, perchè la soluzione maturi, gli albori del Risorgimento.

4. — Il problema massimo dell'unità europea, dai tempi di Cesare e di Druso, è quello di associare latinità e germanesimo. Non ci riuscì l'impero, non c'è riuscita, dopo lunghe prove, la Chiesa, non ci son riusciti l'umanesimo e la cultura moderna. C'è un fondo oscuro e tenace dell'anima germanica che si è sempre rifiutato a lasciarsi prendere dalla chiarezza, dalla disciplina, dalla universalità latina: e che, ogni volta che glie ne è offerta l'occasione, è insorto contro Roma, si è costituito in Europa come Antiroma.

Il protestantesimo fu, nello spirito e nell'opera, una vasta insurrezione antiromana. Lutero era certamente una coscienza religiosa ad alta temperatura, avida di una più intima e franca vita spirituale. Sembra che egli anelasse, soprattutto, ad una più sicura fiducia nella *sua* salvezza. La sua religione non si volgeva, come avrebbe fatto in un italiano, ai mezzi ed agli apparecchi istituzionali, non portava il proprio interesse sulle forme e sui presidii della vita associata e sulle opportunità che essi offrivano per costruire storicamente la propria personalità, per fare storia. Egli era uno schietto tedesco, in questa prevalente e assorbente preoccupazione egocentrica e nella rozza e quasi dispettosa ricerca di una teologia adatta per lui, rispondente alle esigenze ed aspirazioni della sua individualità e *tedeschità*. La dottrina, la liturgia, la disciplina gerar-

chica di Roma egli le sentì, nel suo convento e nella visita al centro della cattolicità, come un impaccio al suo libero slancio verso Dio, come uno scandalo sulla sua via: e si irritò contro di esse più fieramente e tenacemente, come per fatto personale.

Egli fu innanzi tutto ed essenzialmente antiromano: e il genio della sua razza, la sommarietà della sua formazione culturale, le ansie religiose, la volontà ferma ed avida di iniziativa concorsero a spingerlo alla rivolta e diedero a questa i motivi fondamentali. Come d'istinto, egli si volse, nella sua revisione rivoluzionaria del magistero e del ministero della Chiesa cattolica, verso quei punti che erano la giustificazione teorica e l'applicazione pratica della autorità di questa. I suoi dommi furono, tutti, colpi d'ascia sui vincoli che uniscono il credente alla Chiesa, intromettendo questa nell'opera della salvezza, fra la creatura e Cristo, o Dio. Egli volle toglier di mezzo il clero, e la Chiesa, imperniata in Roma; foggiò e propose un cristianesimo senza più cattolicismo.

Le sue dispute teologiche non hanno di per sè grande importanza, nello scisma: se ne può facilmente cercare precedenti notevoli fra i teologi cattolici; e talune di esse dispute, come quella sulla grazia sufficiente ed efficace e sulla predestinazione, continueranno ancora fra i cattolici, per secoli. I giansenisti e Pascal pensavano, su questi argomenti, come Lutero, ricollegandosi a una tradizione di pensiero e di misticismo che risaliva, mai interrotta, a S. Agostino: ma erano latini, e rimasero cattolici. L'importanza delle nuove teorie luterane, nella storia della cultura europea, e per lo studio delle origini della crisi contemporanea, sta appunto in questo comune carattere di negazione della romanità.

Ed è poi presto fatto il passaggio dalla teologia alla politica. Si impone, adunque, un rapido sguardo a questa teologia.

5. — Lutero proclama la salvezza per la fede, e non per le opere, perchè queste, e non quella, sono controllabili e soggette a disciplina ecclesiastica. Nega la validità fisica dei sacramenti, non per un più alto senso che egli avesse conquistato della spiritualità della grazia — il suo pensiero era ancora saldamente legato all'aristotelismo scolastico —, ma perchè il sistema sacramentale era la base stessa dell'istituzionalismo ecclesiastico e lo strumento più sicuro del suo dominio.

Nega, distaccandosi in questo dagli scolastici, ma per volgersi indietro, a una più gretta concezione quantitativa e meccanica dello spirito, la libertà di arbitrio, perchè vuole che la salvezza non sia un affare combinato fra uomini, nel foro ecclesiastico, ma sia tutta cosa e volontà e arbitrio di Dio. Egli fa l'uomo intimamente malvagio e servo e incapace di bene perchè la libertà e la responsabilità del singolo sono il fondamento stesso della cultura e degli istituti d'occidente. Ripudia i concilii e le testimonianze dei dottori e la tradizione ecclesiastica, ma salvando arbitrariamente dalla strage i primi secoli; risalendo cioè oltre il periodo nel quale incomincia ad affermarsi più apertamente il magistero di Roma, fra il dilagare delle sottigliezze ereticali dell'Oriente e nella spontanea docilità dei popoli d'Occidente. Il libero esame è quindi tutto una cosa con la ribellione a Roma: esso dovrebbe arrestarsi dinanzi ai testi sacri e alla testimonianza dei Padri e dei primi grandi Concilii: e, pur con queste autorità riconosciute da lui, ma mal sofferte dai seguaci, c'è

quanto basta perchè un litigioso e settario e talora feroce spirito di intolleranza e di ortodossia rinasca anche fra i protestanti e arricchisca le sue cronache di fervide lotte fra le varie scuole, di conflitti talora sanguinosissimi, di sentenze ed esecuzioni capitali, come quella celebre di Serveto, in Ginevra.

Togliere di mezzo la Chiesa romana dai rapporti fra la coscienza e Dio significava anche toglierla di mezzo dai rapporti fra il cittadino credente e la città. Videro subito questo i principi tedeschi che si fecero fautori e protettori della Riforma: e ne profittarono, o per distaccarsi dall'impero, o per accrescere il loro potere, o per intromettersi, secondo che la opportunità consigliasse, nelle faccende interne delle nuove confessioni che si andavano costituendo, e convertire la religione in affare di Stato. *Cuius regio eius et religio*. La nuova fede incitava i seguaci ad affermare, anche di fronte al potere civile, la propria autonomia spirituale: e il moltiplicarsi delle confessioni e i danni e le rovine causate dal conflitto fra di esse piegarono lentamente gli animi alla tolleranza e lo Stato a una più o meno vasta neutralità. E motivi religiosi e motivi politici si intrecciarono variamente nelle lotte del tempo, come in Francia, o a Ginevra dove, coincidendo il fervore e le esigenze di difesa della nuova fede con quelle della conquistata indipendenza della città, questa si diede una costituzione teocratica quale frate Savonarola aveva già vagheggiato per la sua Firenze.

6. — E' giudizio generale che la Riforma protestante abbia favorito l'individualismo religioso e quindi ogni forma di individualismo. Per rendersi conto dell'esattezza di questo giudizio e chiarirne il significato ed i limiti, è necessario tener presente

quello che la Riforma soprattutto e con più diretta intenzione ed efficacia negava. Abbiamo visto anche il Rinascimento umanistico degenerare in un individualismo sfrenato. Si attaccava e si rovesciava la antica disciplina dommatico-ecclesiastica. Si volgeva l'animo ad una universalità culturale ed estetica, essenzialmente formale, alla quale rimaneva estraneo l'intimo animo, la volontà che indirizza e regge tutta l'azione. La Riforma si volse a un tempo contro Roma e contro l'umanesimo. Combattendo quella, cacciandola fuori dal costume privato e pubblico, essa favorì quel processo di disgregamento e di dissoluzione che trovò facile terreno e libera via nel vuoto fatto dallo sparire del regime spirituale e sociale ecclesiastico.

Ma, contro l'umanesimo, la Riforma affrontò con vivace consapevolezza il problema del posto e dell'ufficio della religione nella vita ed affermò la necessità di una fede che si insediasse sovrana nel più intimo delle coscienze e governasse, di lì, la condotta. Ora, abbiamo spesso detto che questa è la via classica dello spirito e della tradizione romana. Senonchè non basta comunque affermare l'autonomia e la sovranità della fede per fare opera storica di vera universalità: il cristianesimo stesso delle prime generazioni, così entusiasta e operoso, sarebbe venuto meno a questo ufficio storico, se non avesse trovato, per appropriarseli e versarvisi dentro, le forme e gli istituti universalistici della romanità classica. Quel che importa, dal punto di vista non mistico ma storico, è, diremmo, la concreta umanità della fede, e, quindi, una umanità storicamente preparata ad accoglierla; non l'evasione di questa dalla storia, ma un certo dominio di essa su tutti gli elementi con i quali si fa storia; l'armonia e la concor-

de collaborazione delle varie attività umane nell'anima dei singoli e nella loro azione associata.

La Riforma protestante ripudiò, insieme con il cattolicismo, il romanesimo classico. Non poteva essere altrimenti. Portata dal suo entusiasmo mistico a rinnovare errori ed esagerazioni del vecchio ascetismo monacale, essa trascurò anche e schernì e ripudiò lo sforzo grandioso che il Rinascimento aveva fatto per rifondere nella viva opera della nuova coscienza l'universalità già raggiunta, rinnovandone le forme senza perderne la sostanza.

Priva di questo avviamento, forzata a ricominciare da capo, la Riforma mortificò il vigore universalistico che poteva essere nel suo richiamo alla intimità ed alla sovranità della fede e si espose alla irruzione in essa ed alla prepotente influenza di impulsi particolaristici ed estranei. Lo sforzo di conquistare Dio da soli, di interrogare con nuova curiosità i testi sacri della sua parola, di assumere la diretta e piena responsabilità della propria professione di fede, portava di necessità ad attribuire a questa ricerca ed azione singola il valore di una peculiare ispirazione di Dio, di un contatto immediato con lui, di una testimonianza diretta ed efficace resa da lui stesso al fedele: onde un orgoglio spirituale insofferente di differenze e di opposizioni. In ogni sincera coscienza protestante c'è, in germe, una nuova Chiesa ed un nuovo papa: peggio in quelli che, come Enrico VIII d'Inghilterra, cercarono invece nel distacco da Roma un più libero sfogo alla loro avidità di dominio e ai loro capricci.

Nelle masse, questo individualismo fu temperato da impulsi e motivi minori di unità: di quelli che associano alcuni, sulla base di qualche particolare interesse o motivo, dividendoli dagli altri. La sete

di un contatto personale, autonomo, con l'infinito condannava gli incapaci di una siffatta audacia ad adattarsi in un pietismo timido e gretto, appoggiato alla autorità di qualche capo e raccolto nei cenacoli di una congregazione: onde la frequente fortuna di nuovi riformatori e le scissioni numerose e, nella molteplicità ripullulante delle formule di unità, la diffusa inquietudine.

7. — Ora tutto questo è protestantesimo, *los von Rom*: ed è anche anti-storia: inettitudine, artificiosamente coltivata, ad intendere e a fare la storia. Per servire a questo istinto ed orgoglio particolaristico di razza i maestri e gli interpreti del cristianesimo tedesco hanno dovuto trascurare il criterio di uno sviluppo nella rivelazione e nella vita storica di essa, criterio intimamente legato alla riconosciuta esistenza di una tradizione la quale sia come la visibile continuità della vivente dialettica spirituale. Questa tradizione è la viva legge dell'Occidente, l'unità di questo nel tempo. Spezzarla è tornare al caos, riaprire le porte alla barbarie.

Liberarsi da Roma significava spezzare questa tradizione, toglier valore a più che un millennio di storia, sostituire il proprio giudizio al giudizio di questa. Tutte le fonti e i documenti della rivelazione furono messi sullo stesso piano, fatti statici e fissi, come espressioni dommatiche letterali della parola di Dio. Per dare a questo Dio un'aria tedesca, per legittimare l'orgoglio di razza e la tendenza al dominio, bisognava mantenere nel primo piano il Vecchio Testamento, patto dell'alleanza di Dio con un popolo eletto, proiezione in Dio stesso di quelle qualità e attitudini con le quali un popolo conquista la sua potenza. Ogni nazionalismo mistico somiglia per

necessità al nazionalismo ebraico e porta nel foggiarsi il suo Dio lo stesso animo, se non la stessa cultura.

Ma vana è la pretesa di trasferirsi nell'universale portando in esso una propria particolarità e quasi legandolo a questa. L'universale deve risolvere in sè ogni particolarità: se no, esso diviene a sua volta individuo determinato; legato a forza ad un termine esterno e materialmente concreto di riferimento — un territorio, una razza, il destino di un popolo —, è tratto a riimmergersi nella concretezza delle individuazioni dalle quali doveva levarsi, per ascendere, in uno slancio unificatore.

Avevano veduto e detto i mistici tedeschi che l'unione con Dio è fondata sulla piena e totale dedizione di sè. Bisogna abbandonare all'effimero, che non ha valore, tutto quello che l'anima non può portare con sè, per risolverlo in Dio. Era l'evasione mistica: ma questo giudizio supremo dei valori umani, portato sul piano storico, sarebbe stato un fecondo principio di universalità. Agli inizii del suo movimento, Lutero mostrò di apprezzare grandemente la *Theologia Deutsch* e ne curò la divulgazione: ma poi, o avendo meglio capito se stesso o soverchiato e trascinato dalla interpretazione che alla sua opera veniva dall'accoglienza dei connazionali, la mise da parte. Ed anche oggi il prof. Barth, il maestro e il profeta dei secessionisti dal nazismo, nel nome della purità della fede protestante tedesca, difende con fervore questa posizione unica e solitaria, dinanzi a Dio, della coscienza che, per accogliere e suscitare in sè la voce di lui, si estrania da ogni interesse terreno e da ogni autorità, e dalla storia e dal mondo. Dio — egli dice — è l'assolutamente altro da tutto questo. Chiunque, nella storia, si intrometta

fra lui e la coscienza — specie se lo fa nel nome di lui — è l'avversario, quegli che tenta di legare lo spirito e l'azione di lui alla storia, cioè ad interessi terreni e mondani.

Ora, noi latini pensiamo e sappiamo che Dio è l'assolutamente *altro* dalla natura e dalla storia; ma sappiamo anche che da lui discende la natura e verso lui risale la storia. Ripudiando ogni tradizione, e quindi la storia, in blocco, ci si isola. E la scelta fra quello che del passato si ripudia e quello che si vuol continuare sfugge ad ogni controllo obiettivo, diviene capriccio e avventura.

8. — Con l'apparire e il dilagare della Riforma protestante Roma perde l'iniziativa di quella sua rinnovazione e purificazione interiore che le anime mistiche o più fervidamente religiose, da Gioacchino da Fiore a Savonarola, avevano sempre ardentemente invocato. A una riforma essa ora si decise e si accinse, non più solo per impulso dall'intimo e libera scelta, ma subendo le necessità di difesa che le venivano poste dall'attacco. E poichè i ribelli insorgevano appunto contro Roma ed il suo magistero, gli interessi istituzionali, sui quali soprattutto sarebbe dovuta cadere la revisione, si trovarono di nuovo, forzatamente, al primo piano e definirono le condizioni ed i limiti del rinnovamento. E ciò ebbe conseguenze decisive negli indirizzi e nello sviluppo del cattolicismo, dalla Controriforma ad oggi.

Sui caratteri e gli sviluppi della Controriforma dobbiamo ora indugiarci un poco, non già in quanto essa è storia ecclesiastica, ma in quanto da essa derivò quel clima, spirituale e morale, del settecento nel quale solo ci è possibile intendere i movimenti filosofici, culturali e politici dai quali è sorto il mon-

do contemporaneo. Non si intende questo, come visione generale di vita e attitudine a costruir la città, se non si è prima ben considerato e compreso il tumulto spirituale dal quale sorsero le dottrine e gli impulsi che lo hanno formato. E questo tumulto rivoluzionario, audacemente negatore e sovvertitore, non lo si intende, a sua volta, se non collocandolo in quel mondo che esso intendeva negare. Non ci sarebbero stati gli enciclopedisti e Rousseau e Voltaire senza la Francia di Luigi XIV e dei suoi confessori e predicatori di corte. Il grigiore della vita pubblica italiana nei secoli della servitù è incomprensibile, se non si tien conto delle esigenze ecclesiastiche che pesavano su di essa. Incomprensibile, anche, è la Spagna comunista di oggi senza la Spagna mistica di Filippo II. Essenziale è dunque per noi renderci conto di questo periodo di storia che a molti sembra oggi troppo lontano ed estraneo. La laicità ci ha dato un senso superficiale e falso della vita e di noi stessi: ci conosciamo in superficie, non in profondità.

9. — Da principio, la Curia romana non diede molta importanza alla sedizione teologica scoppiata a Wittemberg. Si pensò fosse una delle solite dispute tra frati o scolastici; una sedizione locale come quelle di Wicleff ed Huss, che sarebbe stato facile soffocare. Ma altre materie infiammabili alimentavano questa volta l'incendio; con la nuova teologia divampò l'odio contro Roma; e i teologi cattolici dovettero essere mobilitati e scendere in campo per una seria difesa, sinchè si venne al Concilio di Trento, convocato per opporre alle eresie del protestantesimo una più chiara e ferma definizione dei dommi cattolici contestati e per correggere i costumi del clero.

La teologia ufficiale romana, dinanzi al protestantesimo (che ravvivava, del resto, un dissidio mai sopito fra la tradizione teologico-mistica agostiniana e l'aristotelismo) trovò nel tomismo un solido terreno di difesa e ricchezza di concetti già elaborati e pronti a servire alle nuove definizioni e precisazioni dommatiche. Due libri erano sul tavolo delle sedi di riunioni preparatorie dei Padri Tridentini: la Bibbia e la Somma teologica.

E il risultato fu che il domma cattolico uscì dai testi conciliari più strettamente associato ad una filosofia: la scolastico-aristotelica: e, poichè la filosofia non è oggetto di rivelazione, fu esposto al pericolo di vedere i concetti e i termini scolastici, nei quali esso aveva preso veste più concreta, mutare, col tempo, posizione e significato nel mondo del pensiero.

Non possiamo, naturalmente, addentrarci in questo esame. Ma, poichè l'argomento ha grande importanza, daremo almeno un esempio: la adozione ufficiale, da parte del Concilio di Trento, della concezione aristotelico-scolastica dell'uomo, come di un composto di materia e forma sostanziale; e di una *sola* forma sostanziale che in parte informa il corpo ed in parte lo eccede: onde l'immortalità dell'anima.

Ora i *concetti* di materia, di corpo, di forma, non possono essere assunti a una fissità dommatica. Intendiamo bene che cosa, in questa definizione dell'essere umano, interessi la fede e debba quindi esser salvato: una duplicità di elementi, nell'uomo, del quale l'uno appartiene al tempo e allo spazio, ed è labile come le cose che sono nel tempo e nello spazio; l'altro, invece, è spiritualità, universalità, vero soggetto capace di eterno e quindi vivente oltre il tempo e lo spazio; una duplicità di orientamento, fra l'individuazione che disperde e la personalità

che unifica, e la capacità e il dovere di una scelta libera e responsabile, nella quale tutta la realtà creata acquista significato e pregio morale. Ma l'interpretazione filosofica, la costruzione concettuale di materia, corpo, soggetto, forma, è opera di pensiero, assiduamente esposta a una revisione critica che nulla può arrestare.

Non stupisce quindi che, dopo questo irrigidimento quasi dommatico dell'aristotelismo delle scuole e dopo le audacie eterodosse di Bruno e Campanella, la speculazione filosofica, nella Chiesa, si sia arrestata, per secoli, e le scuole abbiano continuato a rimasticare pedissequamente l'antica dottrina. L'audace pensiero del cardinal Cusano fruttificò solo nella filosofia eterodossa. Più tardi, il gesuita Suarez osò distaccarsi dal tomismo in alcune delle tesi filosofiche fondamentali di questo e suggerì anche una nuova interpretazione filosofica di qualche domma: ma la sua avventura rimase senza seguito.

10. — Nella coscienza di molti cattolici, la curia romana e il papato, dalla cattività di Avignone ai pontefici umanisti di casa Medici, erano causa non ultima del rilassamento dei costumi ecclesiastici. Non potevano quindi, ora, i papi prendere con sufficiente autorità l'iniziativa della Controriforma; e lasciarono agire il Concilio di Trento e le forze spontanee, antiche e nuove, che erano nella Chiesa.

Ma poichè contro Roma insorgeva il protestantesimo, tutta la Controriforma mirò, con moto spontaneo, lento e sicuro, a portare in ogni angolo, sino ai più remoti, della vita cattolica un potere ecclesiastico rafforzato ed accentrato.

La gravità e la vastità del movimento rivoluzionario esigevano, per l'efficacia della condanna e del-

la difesa, una autorità salda, indiscussa, capace di una vigilanza assidua e di un coordinamento generale di tutte le forze. E per questo non c'era che Roma. L'opera di un Concilio non poteva avere carattere permanente nè darsi organi esecutivi.

L'unità della Chiesa non solo nello spazio, ma anche nel tempo, nella successione delle generazioni, dagli apostoli al secolo XVI, unità che il protestantesimo attaccava violentemente, poteva solo essere trovata nella successione ininterrotta dei pontefici romani e nella indefettibile fedeltà del loro magistero allo spirito e alla lettera della verità rivelata ed alle esigenze vitali della disciplina ecclesiastica. Una interruzione anche breve, un errore sostanziale, e il concetto stesso della Chiesa storica, corpo di Cristo, depositaria e amministratrice dei carismi della salvezza, andava distrutto. La funzione di Roma e il dovere di una salda unione con essa apparivano quindi tanto più essenziali; e questa premessa apologetica contenne e limitò la ricerca storica; ed il dogma dell'infallibilità pontificale era già presente in questa convocazione della Chiesa di tutti i luoghi e di tutti i secoli a stringersi a Roma e ritrovarsi in essa con fiducia incrollabile.

In un periodo di tante difficoltà e di così insidiosa penetrazione dell'errore, ogni incertezza e varietà di dottrine, ogni istituto e costume che emergesse sull'unità e facesse vanto di un suo proprio posto e funzione dinnanzi ad essa diveniva un pericolo. Si provvide dunque, con la creazione dei seminarî, a dare al clero una educazione uniforme, severamente controllata: e molte innovazioni furono introdotte nel diritto canonico, scritto o consuetudinario, per avocare a Roma la nomina ai beneficii maggiori e per mettere sotto il controllo di Roma, assiduo o perio-

dico, il governo stesso delle diocesi. E, ad accrescere l'uniformità e il controllo, furono riordinate le Congregazioni romane, estendendone i poteri, fu fatta più vigile e severa l'inquisizione, furono promossi ed imposti i sinodi diocesani.

Il governo della Chiesa si andava così, a un tempo, accentrando e burocratizzando. Sempre minor posto veniva lasciato alla iniziativa libera, alle consuetudini e tradizioni locali, all'opera di personalità vigorose. La legge diffidava dello spirito, lo circondava di restrizioni e cautele, lo vigilava severamente.

E la severità era indizio di incertezza e di timore. Si diffidava di ogni fervore di vita e di iniziativa. Si perdeva il senso della storia. La poderosa « Storia del Concilio di Trento » di fra' Paolo Sarpi fu sospettata di poca ortodossia e condannata perchè il Sarpi, anticipando i tempi, vedeva *storicamente*.

Espressione caratteristica di questi atteggiamenti e indirizzi della Controriforma fu il nuovo istituto dei gesuiti, il cui fondatore si propose soprattutto di servire la Chiesa, e in particolar modo la Santa Sede, obbligando a questo i suoi membri con apposito voto; e mirò a foggiare uomini intieramente docili al comando del superiore ed a servirsi di essi per dare al multiforme ministero ecclesiastico che esercitavano lo speciale carattere ed intento di fedeltà alla Chiesa e servizio degli interessi di questa. Ed essi volsero l'opera loro particolarmente ai ceti più alti ed alla borghesia ricca e procacciante: e furono confessori di corti e di dame, predicatori dai pulpiti più risonanti, istitutori di giovani, in quei loro collegi che ebbero tanta diffusione e floridezza ed erano ricercati a gara dalle famiglie più in vista per censo e posizione mondana.

E misero, i gesuiti, ogni cura nel rendere la professione e l'osservanza del cattolicismo quanto meno difficile fosse possibile ai ceti dominanti, nel profittare di tutti i sussidii che la cultura umanistica e lo sfarzo del culto e una certa mondanità, unita al prestigio di una vita illibata, potevano offrire.

Nelle difficoltà dei tempi, e di fronte al protestantesimo ed agli sviluppi di una cultura, di una filosofia e di una critica sempre più apertamente laiche, pareva ad essi grande vantaggio mantenere le anime nell'ovile romano, conciliare alla Chiesa quanto più fosse possibile le simpatie e l'appoggio delle classi ricche e dei potenti, difenderne ed accrescerne il prestigio. E furono accusati, spesso esagerando, di non essere molto scrupolosi nei mezzi: perchè al senso della vita spirituale e delle sue leggi si associava in essi un vivissimo interesse istituzionale, e quindi politico; perchè, intesi soprattutto ad inculcare l'obbedienza docile alla Chiesa, ai fini del dominio di questa, non guardavano troppo per il sottile ai particolari interessi e alla vita privata delle loro clientele: e perchè, infine, nella guida delle coscienze, pur continuando a giudicar bene il bene e male il male morale, trovarono modo di fare un campo sempre più vasto ad azioni « neutre », di per sè non peccaminose, e ad assolverle, senza entrar troppo addentro nell'animo del penitente e negli orientamenti decisivi della sua volontà: quelli che contano dinanzi all'eterno.

11. — La Controriforma vide spiegarsi, nei paesi latini, una vivace fioritura di santi che promossero vigorosamente, in tutti i campi delle attività pratiche benefiche, il risveglio della pietà e l'esercizio della carità. L'opera loro fu alimentata da un pos-

sente fervore mistico che, disdegnando la speculazione filosofica ed i triti problemi quotidiani della ordinaria amministrazione degli affari clericali, si levò, con uno slancio mirabile di fede e di volontà, verso Dio. I grandi mistici spagnuoli, italiani, francesi trovarono la via aperta dai loro numerosi predecessori: ma acuirono l'occhio nella indagine della loro esperienza interiore, scrutandone tutti i movimenti e gli impulsi, definirono e perfezionarono i metodi della purificazione ascetica e della graduale ascesa mistica, si raccolsero e si assorbirono in Dio con una intensità di sforzo e con una ricchezza di risultati interiori, nell'estasi, che altri avevano già provato e tentato di registrare, ma nessuno aveva ancora narrato con l'efficacia di una santa Teresa e di un S. Giovanni della Croce.

Ma i mistici fecero di più. Bergson (1) segnala con grande chiarezza la differenza profonda che passa fra il misticismo indiano o greco e il misticismo cristiano. Il primo cercava direttamente la liberazione dal dolore e dal desiderio: era, in fondo, una avarizia dell'essere che sente la sua debolezza e miseria, il suo non essere, e si rifiuta alle sofferenze che la volontà d'essere porta con sè, ed anela ad una totale liberazione da ogni concreta maniera di esistenza. Gli antichi mistici dell'India hanno ignorato il « dono totale e misterioso di se stessi », la rinunzia alla preoccupazione di soffrire, il desiderio di soffrire per amore, per un divino frutto del sacrificio. Essi hanno predicato la compassione, ma hanno ignorato la carità, sino a che lo spirito di questa non giunse a taluni di essi dal cristianesimo. In pa-

(1) *Les deux sources de la morale et de la religion.* 6.e Edit., Alcan, Paris, pag. 231 e segg.

gine divenute celebri, il Bergson dichiara e dimostra che « il misticismo completo è quello dei grandi mistici cristiani ».

Nel corso del medioevo, da S. Benedetto a Savonarola, il misticismo ha meravigliosamente preparato, favorito, diretto la diffusione e la conservazione della fede cristiana. I rapporti fra esso e la vita ecclesiastica istituzionale e popolare giustificano in parte il giudizio del Bergson: « Noi ci rappresentiamo la religione come la cristallizzazione, operata con uno studioso raffreddamento, di quello che il misticismo venne a deporre, fuso e ardente, nell'anima dell'umanità. Per mezzo di essa, tutti possono ottenere un poco di quello che alcuni privilegiati possedettero primieramente. E' vero che essa ha dovuto accettare molte cose, per farsi accettare essa stessa » (1).

Contro un tale raffreddamento e adattamento i mistici rinnovano, di tempo in tempo, la loro protesta.

La Controriforma modificò radicalmente questo stato di cose. I mistici intervengono, non più per chiedere all'istituto ecclesiastico una rinnovazione alla quale esso si rifiuta e per promuovere nelle masse dei credenti questa rinnovazione, quasi a dispetto del clero ufficiale; ma sì per aiutare la Chiesa nell'opera di rinnovazione e di salvezza che questa sta già compiendo.

Il fervore di volontà e di azione che essi attingono dal misterioso contatto con Dio si impiegherà a servizio della comunità dei credenti, sotto il segno dell'obbedienza docile al comando della Chiesa e dei suoi ministri.

---

(1) Bergson: *l. c.*, p. 254.

12. — E' apparsa anche nel misticismo cattolico, a volte, la tendenza orientale a un abbandono passivo in Dio, a recidere le radici stesse dell'azione, annullando la propria volontà per lasciar agire sola quella divina. Ma il temperamento latino ha, verso siffatta interpretazione, una ripugnanza istintiva e profonda, che il disgusto mistico di quel che è temporale e lo slancio di liberazione verso l'eterno non hanno mai potuto vincere.

In linea generale, abbiamo già notato che lo spirito latino è tutto volto alla formazione della personalità. L'universale, l'idea, non è da esso trasferito in un mondo di realtà extra-temporale, al quale il pensiero si volge in atteggiamento di pura contemplazione, ma è invece radicato nella più intima essenza della nostra stessa realtà individua, presso le misteriose sorgenti che la legano all'infinito. Il latino, e quegli che è latinamente cristiano, non si lascia, come il germanico, lusingare dalla pura astratta intuizione o dal sentimento panico di un essere primo, totale, assoluto, nel quale perdersi per annullarsi. Il quietismo di Madama Guyon e di Molinos, che la Chiesa condannò, è, in terra latina, una malattia della volontà ed una aberrazione dalle vie tradizionali dello spirito mistico. I mistici cattolici vogliono sì perdersi in Dio, ma per ritrovarsi; perdersi tutti, senza riserve e riluttanze, rinunziando totalmente alle lusinghe ed alle insidie della individuazione, perchè l'azione divina non trovi ostacolo: ma questa azione divina deve poi farsi, energicamente, loro azione.

Gli esercizi spirituali di S. Ignazio, che ebbero tanta diffusione, concludono, come è noto, al perfetto assoggettamento della volontà individuale alla volontà divina, riconosciuta ed accettata nel coman-

do del superiore. L'uniformità che si vuol raggiungere minaccia la necessaria libertà ed autonomia della vita dello spirito. Ma essi — e la cosa è stata poco notata — hanno il loro punto di partenza nel desiderio che l'iniziato ha della *propria* salvezza, e tendono a far valere al massimo questo desiderio. E' noto con quali ragionamenti e riflessioni gli Esercizii inducono l'iniziato a vedere il maggior pericolo per questa propria salvezza nelle suggestioni e nelle illusioni del giudizio individuale e la maggiore garanzia, invece, nell'associarsi come strumenti ciechi a un'opera collettiva di redenzione affidata al ministero della Chiesa, del quale è offerta una visione tipicamente militaresca: due bandiere, due eserciti, una disciplina severa per i buoni, nella quale il superiore immediato raccoglie tutta l'autorità della gerarchia, un *piano* che assegna a ciascuno la sua parte.

Il desiderio di trarre quante più anime fosse possibile ad un misticismo militante portò il clero, e principalmente i gesuiti, a fare appello, innanzi tutto, al profondo inquieto bisogno che il singolo sente di salvare la *sua* anima e di sacrificare volonterosamente, per una eternità felice, le fugaci soddisfazioni — ombra di un'ombra — che può dare la ricerca del proprio bene fra le misere cose terrestri. In questa grande milizia e battaglia che è la vita mistica, la vittoria della Chiesa è nel tempo, fugace anche essa come tutto quel che è nel tempo: ma la vittoria vera, opima, perenne è dell'anima, che avrà scambiato la dannazione alla quale conduce la milizia del diavolo con una felicità interminabile, che supera tutte le speranze e le attese. *Il conto torna.*

Queste considerazioni non riguardano i mistici di classe. Nel contatto vero, fervente, con Dio l'a-

nima si dilata, l'egoismo gretto si fonde, l'amore sostituisce il timore, alla avarizia di sè si sostituisce una inesauribile generosità. Non si esclude, certo, ma non si cerca la *propria* salvezza: si cerca il bene che ha valore per sè e di questo valore ci si empie e si gioisce, sì che quasi non si ha più tempo e modo e voglia di pensare a sè stessi.

Ma ad assai pochi è dato di giungere a questa intensità di vita interiore: e questi pochi troppo confidarono, spesso, che il *metodo* bastasse a portare anime fredde, opache e pigre, alla temperatura mistica.

La Controriforma rimaneva così attaccata, con un filo sottile e nascosto, ma forte, all'umanesimo di meno buona lega ed al suo individualismo. Il devoto cercava ancora avidamente se stesso e si poneva al centro di tutto: solo l'interesse era spostato dalla vita terrena alla vita dopo morte, ed egli si faceva cortigiano di un Principe che ha tesori innumerevoli.

Il contravveleno propinato per guarire dall'umanesimo paganeggiante era ancora un veleno.

13. — Non altrimenti andavano le cose fuori dei conventi, nella società mondana, cattolica; in quella, ad es., francese del secolo XVII, che i giansenisti, e primo il terribile Pascal, flagellarono a sangue. La Controriforma promosse e diffuse largamente, nei paesi latini, la *vita devota*. E la devozione è — si direbbe — una religione senza religiosità. Si è parlato di religione esteriore: ma il termine è ambiguo. Poichè la esteriorità può significare non aderenza alla vita, atteggiamento superficiale, gesto compiuto per degli spettatori ai quali non si vuol manifestare il proprio animo, ma per i

quali si recita una parte in commedia, per dare spettacolo, o, peggio, per indurre in chi vede una opinione falsa che fa comodo gli altri abbiano di noi: ed è, in questo caso, pura ipocrisia, *tartufismo*. Di questa mondanità religiosa e di questa ipocrisia sono certo piene le cronache di quei secoli: ma non sono esse che maggiormente interessano; nè avrebbero avuto la fortuna che ebbero se non fossero state la maschera e la contraffazione di una vita devota, sincera a suo modo, che si prestava all' equivoco.

La devozione è religione dettata, nel fondo, non da sete di intimità e di spiritualità cristiana, ma dal calcolo egoistico che abbiamo veduto, e regolata su di esso. Non è atto, ma pratica; e pratica alla quale si annette una sua efficacia quasi meccanica di salvazione. Vuole evitare il peccato, ma lasciandone intatte le intime scaturigini, che sono l'egoismo, la vanità, l'orgoglio, l'avarizia e gli altri vizii che ne discendono. La grande cura dei devoti e delle loro guide spirituali è volta, non a cogliere l'interno atteggiamento dell'animo, ad imporre alla volontà una scelta decisiva fra il bene e il male, non alla conquista di Dio, ma a tracciare e definire con la maggior precisione possibile il limite fra l'atto peccaminoso, il reato al quale il codice della teologia morale infligge la pena di morte eterna, e l'atto « lecito ». Di qui l'enorme sviluppo della casuistica e la tesi del probabilismo. L'atto, considerato in se stesso, fuori dell'animo dell'agente, è una morta astrazione; è come una parola nel vocabolario. In molti casi, e in ragione appunto di questa astrattezza vuota, ci sono buone ragioni per registrarlo fra gli atti leciti e altrettante buone ragioni per registrarlo fra i vietati. Se è probabile che esso sia le-

cito, tu puoi compierlo, dicevano i casuisti. Nè pensavano che l'atto non è come una « cosa » che si prende o si lascia, ma è l'animo. Se anche ti attieni alla sentenza dei probabilioristi, e compi l'atto che ha maggiori probabilità di esser lecito, non guardando all'animo che te lo detta, tu corri egualmente il rischio di compiere un atto illecito: e, innanzi a Dio, pecchi.

Il campo di queste curiose indagini, e degli *scrupoli* a servizio dei quali esse si mettevano, era straordinariamente vasto in una società nella quale, il più spesso, la vita devota doveva combinarsi e procedere di pari passo con la vita mondana, con gli interessi che essa implicava, con le esigenze che poneva, con gli usi e le convenienze che la regolavano. Una dama, ad es., doveva pur vestire a un certo modo, tenere una « servitù », frequentare certi ambienti e spettacoli, aprire un suo salotto e renderlo piacevole ed animato, avere un suo protettore a corte, cercare dignità e ufficii per il figliuolo e un marito per la figliuola. Tutto questo essa dovrà fare senza « peccato »; e la cosa è molto ardua. Per evitare il precipizio, e l'inferno nel quale essa crede, anche se il paradiso le dica pochissimo, due cose le sono innanzi tutto necessarie: un buon *direttore spirituale* e un abile sistema di *compensazioni.*

14. — Il direttore spirituale è, si può dire, il pernio della vita devota. Diffidando, non tanto della capacità della propria coscienza ad indicare o distinguere quel che è bene e quel che è male, quanto della temuta severità di questa coscienza, i devoti non muovono un passo, nei casi dubbi — e i dubbi, per chi voglia conciliare il mondo e il Vangelo, divengono moltitudine — senza aver ricorso al di-

rettore spirituale. Ma, innanzi tutto, essi hanno messo molta cura nello scegliere il loro direttore: poichè ce ne era per tutti i gusti.

Così, ad es., la nostra dama si sentirà dire dal suo direttore *obbligeant* e *accomodant* che non è peccato offrire il seno nudo agli occhi avidi di un ballerino galante e ascoltarne complimenti lubrici e subirne tocchi intenzionalmente dosati, se essa non consente ad alcun desiderio disonesto, ma si regola secondo le convenienze sociali. E ad un servo si dirà che egli può prestarsi a una corrispondenza clandestina di adulteri se dirige l'intenzione solo al guadagno che ne ha; e a un figlio discolo, oppresso dai creditori, che non pecca desiderando la morte del padre se questo fa senza alcun odio, ma solo in vista del vantaggio venturo; e ad un gentiluomo, che può accettare o anche lanciare una sfida a duello se troppo danno all'onore e alla sua posizione economica gli venisse dal rifiutarsi; e ad un libertino che, in qualche ritrovo festoso, si è lasciato andare a gesti alquanto audaci e lascivi, che egli non ha peccato, se non si era trovato nella quiete necessaria per considerare attentamente quello che c'era di bene o di male nei suoi atti.

L'altra grande risorsa dei devoti sono le « compensazioni ». La nostra dama lascia languire nella miseria i suoi contadini angariati ed oppressi da avidi amministratori, o lesina la mercede agli artigiani, o non paga i suoi debiti, ma fa delle offerte vistose alla chiesa che preferisce e al clero che la officia. Essa ha un amante, ma osserva con grande diligenza certe sue devozioni alla Madonna, poichè le hanno detto che chi le compie costantemente non potrà dannarsi. Si serve della religione e del clero per la difesa del suo rango sociale e dei comodi pri-

vilegii che gli sono uniti, ma, in compenso, concorre a tenere alto il prestigio della religione.

E' quindi, questa, una religione esposta a tutti gli accomodamenti e le transazioni. L'istituzionalismo piccino e mondaneggiante è giunto a un tale grado di sviluppo parassitario da sostituire con delle finzioni i due termini essenziali del rapporto religioso: la coscienza e Dio. La coscienza trasmette le sue responsabilità al direttore spirituale; questi passa le sue ai teologi casuisti; i teologi hanno presenti gli interessi istituzionali del loro ceto e della Chiesa e pensano che il prestigio e la potenza di questa, pur cercati con mezzi politici e con transazioni ambigue, si convertiranno in abbondanti distribuzioni di sacramenti e di grazie. E felice è, anche, chi, libero da affetti e da vincoli familiari, ha, avvicinandosi il suo passaggio, ricchezze da offrire in donazione o in eredità alla Chiesa ed al clero, secolare o regolare. L'importanza che questa offerta può avere dinanzi a Dio è misurata sull'importanza che le ricchezze hanno per chi le possiede o per chi cupidamente le desidera. Sì che mai si videro, come nella Controriforma, religiosi captatori di eredità, e loro astuzie, e gare fra i concorrenti. E le chiese frequentate da clientela mondana si impinguavano e la manomorta cresceva e verso i proprietarî di patrimonii agognati il clero aveva larghezze e finezze di concessioni ingegnose.

Questo è il cristianesimo che Pascal fustigò, che Voltaire derise, contro il quale Rousseau fece appello alla « divina » natura. E l'equivoco fatale pesa ancora duramente sulla coscienza contemporanea.

15. — La letteratura e l'arte italiana del Sei e del Settecento rispecchiano questa falsità profonda

della vita morale. De Sanctis lo ha messo luminosamente in rilievo nella sua *Storia della Letteratura italiana.*

Significativo è quel che egli dice del Tasso, che pure fu una delle anime più ricche di vita e più tormentate di quel periodo: « Dei suoi dubbii, delle sue ansietà, della sua vita intellettuale interiore non è rimasto un pensiero, non un dubbio. C'è qui l'anima di Pascal o di S. Agostino, cristallizzata in quella atmosfera inquisitoriale, nelle forme classiche e negli studii platonici ». Certo, la *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso, e più il rifacimento di essa per i devoti sono un esempio classico della sovrapposizione artificiosa del cattolicismo tridentino all'umanesimo e alle sue più schiette ispirazioni, alle quali già il poeta indulgeva. Ivi il cattolicismo non è intimo fervore di fede e di vita cristiana e non riesce a collocarsi nel centro della coscienza, dominando la storia: è norma accettata per un criterio riflesso, assente o ricalcitrante il più intimo animo; è decoro esteriore, funzione sociale, sovrapposizione fantastica del meraviglioso alla effettuale realtà storica; istituzionalismo, in una parola.

E peggio vanno le cose con i minori. Del Guarini, De Sanctis scrive: « La virtù, la religione, il destino, tutto ciò che la vita ha di più elevato, è nella sua mente e non è nella sua coscienza. O, per dir meglio, coscienza non ha: quel focolare interno dove convivono e si raffinano tutte le potenze dell'anima, condizionandosi a vicenda: dove si genera il filosofo, il poeta, l'uomo di Stato, il gran cittadino: centro di vita, da cui solo esce la vita. E perchè questo centro di vita gli manca, il Guarini ha immaginazione e non ha fantasia, ha spirito e non

ha sentimento, ha orecchio musicale e non ha l'armonia che nell'anima si sente ». E del Chiabrera: « Se guardi alla materia, c'è qui tutto il mondo eroico, morale e religioso del cristianesimo, ma non ce n'è lo spirito: nè poteva infonderlo co' suoi decreti il Concilio di Trento. La letteratura religiosa è una moda anzichè un sentimento; lo spirito vi rimane estraneo, e si conserva classico e letterario quanto alle forme, nell'indifferenza del contenuto. Che cosa muove davvero ed interessa il Chiabrera? Nulla, perchè nella sua coscienza nulla c'è: non fede, e non moralità e non patria e non amore e non arte. Perchè di tutto questo si tratta... Una passione l'ha il Chiabrera, e non è pel contenuto, a lui indifferente, quale esso sia, ma per le forme ».

E nell'*Adone* del Marino egli trova solo « un ideale frivolo e convenzionale ».

Il cav. Marino era un sensuale: il P. Bartoli, il Marino della prosa, era un gesuita. Ma eguale nell'uno e nell'altro l'insincerità artistica.

« La natura e l'uomo non è per lui altro che stimolo e occasione a cavar fuori tutta la sua erudizione e frasario. Altro scopo più serio non ha. Estraneo al movimento della cultura europea e a tutte le lotte del pensiero, stagnato in un classicismo e in un cattolicismo di seconda mano venutogli dalla scuola e non frugato dalla sua intelligenza, il suo cervello rimane ozioso non meno che il suo cuore, e la sua attenzione è tutta intorno alla parte tecnica e meccanica dell'espressione ».

Abbiamo voluto citare largamente il De Sanctis perchè a lui e a quel suo così serio senso della letteratura come vita dello spirito bisogna veramente tornare, dopo che lo storicismo, inculcato spesso in suo nome, ha introdotto l'uso di giustificare tutto

nella storia e si è provato a « riabilitare » il Seicento e il Settecento, accettando la diversità, che è sviluppo, ma rifiutando ogni valutazione spirituale di conquista e di decadenza.

16. — Meno tristi furono le vicende dell'arte in quel periodo. E ciò dipese in parte dalla diversità dei mezzi espressivi. La parola è vicinissima alla vivente attualità dello spirito dalla quale sgorga senza mediazione di tecnica e di modelli. E della vita dello spirito essa si alimenta, riferendola con genuina freschezza. E quando questa vita interiore è ricca ed intensa e mossa da una volontà e passione profonda, che mira a dominarla e foggiarla tutta, la parola erompe fresca e spontanea e la trita significazione consuetudinaria si avviva dell'intimo, presente contenuto spirituale. Quando langue la vita interiore, la parola obbedisce ancora, per necessità, agli interessi ed impulsi che, mascherando il vuoto spirituale, occupano l'animo: come sono gli scopi pratici — piacere, denaro, potenza, ecc. — o le reazioni interiori all'ambiente ostile ed opaco — onde l'ironia e la satira delle commedie, novelle, epistole, ecc. — o, infine, e più, l'estetismo: il gusto della parola cercata per se stessa, delle frasi studiate, delle immagini ingegnose e stupefacenti, dei periodi bene architettati e torniti. Ma sempre, e comunque, la parola dà il senso immediato, pieno, intraducibile, di quello che è, o che manca, nell'animo dello scrittore.

La pietra, il marmo, il legno, i metalli, i colori sono assai lungi da questa immediatezza e quasi totalità di espressione: quel che essi dicono è sempre un poco meno della intiera umanità dell'artista; è questa umanità còlta in qualche suo particolare

aspetto, vòlta a qualche suo determinato fine. Su questo contenuto, che non è l'animo stesso, le esigenze, le norme e le restrizioni della Controriforma pesavano meno; e l'artista ebbe una sufficiente libertà di espressione; e se ne giovò per sbizzarrirsi nella ricerca di forme audaci, eloquenti e graziose, per servire ai gusti delle classi ricche e dominanti e ritrarne il fasto, la vita leziosa e vana, i tenui amori, le sottili ipocrisie e i capricci, come, ad es., si può vedere nello stile e nel gusto dei salotti del tempo.

L'architettura, in particolar modo, trovò negli usi sociali e politici della Controriforma impulso a svolgere certe sue tendenze che già si erano manifestate nel massimo fiore del Rinascimento, quasi annunziandone la decadenza: in certa finezza stanca di taluni tocchi del Rafaello o nella massiccia e tormentata muscolosità di talune figure del Michelangelo. Il barocco conservò, negli artisti migliori, il senso delle proporzioni, dell'unità delle varie parti dell'edificio secondo la propria funzione di ciascuna di esse, della euritmia; si giovò con grande padronanza, e con effetti sovente leggiadri, dei varii stili, usò ed abusò delle grazie della linea curva e spezzata, compose con fine accorgimento ombre e luci, masse e volumi.

E pur in tutte queste arti decorative spira, in vario modo, l'animo e il costume del tempo: e tutte sono documento dell'indirizzo storico del cattolicismo della Controriforma. La maniera vince sulla spontaneità; l'artificio si rivela in mille modi, l'allegoria dà, specialmente nella scultura, sforzo e freddezza agli atteggiamenti; le figure, dipinte o scolpite, nella contorsione, nelle mosse violente di gambe aperte e di braccia alzate o distese, nella gonfiezza dei muscoli o nel capriccio delle vesti agitate

dal vento, mostrano l'incapacità di raccogliere innanzi tutto nel volto le espressioni dell'animo, l'assenza di una armoniosa visione interiore.

Più visibili sono l'artificio e la decadenza proprio nell'arte sacra. La santità che essa sa esprimere non è più divinità dell'umano, ma esagerazione di slanci mistici e di segni di rigore ascetico o, di nuovo, dopo l'arte bizantina, di atteggiament ieratici. (Quando, più tardi, vuol rifarsi umana, cadrà nella sdolcinatura oleografica).

Così la Controriforma, che pure, in contrasto col freddo puritanismo iconoclasta del germanesimo e della Riforma, diè nuovo impulso alla stretta alleanza di arte e di religione, caratteristica del senso e del gusto ellenico e latino, e quindi anche italiano, isterilisce poi o devia per i vicoli chiusi del manierismo accademico l'arte medesima, improntandola di falsità o di artificio.

17. — Una forma, però, di espressione artistica sorge su da questa decadenza e falsità e si arricchisce di nuovi modi e fiorisce larga e solenne in Italia, di dove si diffonderà, animatrice e maestra di nuovi sviluppi, in tutta l'Europa: la musica. Osserva acutamente il De Sanctis che « il movimento musicale della nuova letteratura, già visibile nel Petrarca e nel Boccaccio, pur armonizzato con le idee e le immagini, ora, in questa insipidezza di ogni vita interiore, diviene esso il principale regolatore di tutti gli elementi della composizione; tutto il solletico è nell'orecchio. E si capisce come, giunte le cose a questo punto, la letteratura muore di inanizione, per difetto di sangue e di calore interno, e, divenuta parola che suona, si trasforma nella musica e nel canto, che più direttamente ed energicamente conseguono lo scopo ».

Ma le ragioni del fiorire della musica sono più profonde. Chiuse, come abbiamo visto, tutte le vie consuete a quella sete di universalità e di bellezza formale che è nell'anima italiana, si aprì ad essa la via della musica. In questa la parola non è che una tenue trama e un pretesto: la musicabilità della parola è ben altra cosa che la sua intima e propria musicalità, intraducibile in note. Di tutti i mezzi di espressione dello spirito, il suono è il meno definito nei suoi tratti concreti, il più variamente atteggiabile, il più agile a significare sensi profondi non altrimenti espressi e le loro sfumature più delicate e la loro volubilità. Per questa sua ricchezza di attitudini espressive e per la inviolabile intimità di quel mondo di sentimenti dal quale essa attinge il suo contenuto, la musica sfugge quasi per intiero ad ogni norma o tirannide di esigenze istituzionali e politiche. Nessun inquisitore, pensiamo, si è mai provato a vagliarne l'ortodossia od a coglierla in fallo di eresia. Essa era quindi la sola forma di arte che potesse quasi intieramente sfuggire allo spirito della Controriforma; e, in questa sua libertà, si offriva come una liberazione. E, perchè libera, essa potè anche essere a volte intimamente e schiettamente religiosa; e la Chiesa vi trovò il suo tornaconto. La musica del Palestrina, così severa e solenne, discende dall'antico canto gregoriano. Essa è « religiosa »; ma non più cattolica che protestante.

La nuova coscienza torbida, inquieta, sensuale, romantica, ribelle ed avventurosa, che andava nascendo, dell'uomo moderno troverà nella musica la sua più spontanea e ricca espressione. E la sete latina di armonia, di chiarezza, di schietta e serena spiritualità avrà larga soddisfazione e pascolo dall'onda melodica che invade l'Italia e dilaga oltre i confini.

Ma tutte le leziosaggini del piccolo animo e del costume del settecento saranno anche felicemente espresse nella canzonetta, nei ballabili, nel melodramma. E Roma stessa potrà senza biasimo attingere per i suoi usi liturgici a questa musica cortigiana e lasciva e si farà « di evirati cantori allettatrice », e confesserà il carattere mondano di tanta devozione e di tanto fasto liturgico.

18. — Con l'apparire e il dilagare della Riforma un nuovo serio ed urgente motivo e criterio di politica generale si impone al papato. Il ribelle monaco tedesco non avrebbe avuto successo se sulla sua propaganda non si fosse innestato l'interesse politico dei principi che lo favorirono. In Francia le cose vennero a un tale punto che, a un certo momento, dal successo dell'uno e dell'altro contendente al trono dipendeva che essa restasse cattolica o passasse al protestantesimo.

Per conservare i paesi rimasti cattolici era quindi necessario uno stretto accordo con i poteri politici. Roma si ritira dal campo delle competizioni politiche per il dominio, chiude le sue ambizioni nel suo proprio Stato, lusinga in ogni modo le corti e l'aristocrazia, regola con esse i suoi affari, fonti perenni di litigio, per mezzo di Concordati, crea una sua diplomazia professionale.

La solidarietà — diremmo, la complicità — del potere politico le era anche necessaria per impedire il sorgere, nei paesi cattolici, di iniziative e di moti spirituali pericolosi, per contenere il pensiero e la stessa ricerca scientifica dentro i limiti assai stretti imposti dalle sue preoccupazioni istituzionali, per vigilare severissimamente, a mezzo dell'Inquisizione e dello spirito inquisitoriale del quale tutti i suoi organi erano imbevuti, l'ortodossia della fede. Que-

sta politica le riuscì abbastanza bene, per parecchio tempo, in Ispagna, in Italia, nell'Austria e nei paesi tedeschi rimasti cattolici: non le riuscì, non ostante lo zelo di principi e di magistrati, in Francia, dove la sua autorità fu profondamente scossa dal giansenismo.

Sollecitando l'aiuto dei poteri civili alla sua politica dello spirito, la Chiesa si legava sempre più strettamente all'*ancien régime*, faceva sua la causa dei possessi e privilegi feudali, non ostante il contrasto sempre più aperto di essi con le esigenze vitali della borghesia che si andava facendo e della economia rurale e industriale; e peggiorava di anno in anno la sua posizione nel mondo della cultura e della vita sociale. Il pensiero asservito si fa sempre più untuoso, artificioso, insincero; il pensiero libero sempre più ostile. L'ambiente morale gretto, falso, pieno di equivoco, condanna le corti e l'aristocrazia ad una crescente pigrizia spirituale che ne annebbia le vedute e paralizza ogni iniziativa di riforme. Così, nella disgregazione e corruzione dell'*ancien régime*, sale la rivoluzione.

Nè, del resto, non ostante tutte le sue cure, Roma potè avere pace tranquilla con le corti cattoliche, come provano i frequenti e talori aspri dissidii giurisdizionali e la vivacissima campagna delle dinastie borboniche contro i gesuiti, dei quali Clemente XIV si vide costretto a decidere la soppressione. Dove finiva il « temporale » e cominciava lo « spirituale » in quello strano miscuglio di tradizioni, di costumi, di vincoli sociali, di complicità ecclesiastiche e feudali che erano gli Stati cattolici? E l'immensa proprietà ecclesiastica, sottoposta al regime della manomorta, e i privilegi innumerevoli del clero erano un grave ostacolo allo svolgersi dei nuovi ceti borghesi e di una economia libera: e i

capi di Stato che avessero il più lieve senso delle nuove necessità non potevano non preoccuparsene. Il prestigio e la forza e l'influenza dei gesuiti, impiegati a difendere le posizioni ecclesiastiche romane, imbarazzavano grandemente il potere politico. La lotta contro i gesuiti era quindi, in parte, continuazione della lotta delle monarchie accentratrici contro i grandi signori feudali e in parte indice dei mutamenti che andavano fermentando dentro i vecchi regimi, col sorgere dell'industrialismo e con gli sviluppi del capitale mobiliare.

Infine, un altro grave danno ebbe Roma dalla sua politica di gretta conservazione e di difesa passiva. Le esigenze del potere civile esercitato direttamente nel suo Stato e i criterii che essa dovè adottare di vigilante difesa contro ogni novità nocquero alla sua visione universalistica ed impiccolirono penosamente i suoi orizzonti spirituali. Un popolo di servi non poteva darle, per il suo governo, uomini liberi, capaci di dominare le opportunità e di aver animo di conquistatori. La disciplina che essa imponeva si colorò di codardia: la docilità che chiedeva divenne adulazione sistematica dei vivi e dei morti. Il clero dirigente si formava nel piccolo disbrigo degli affari ecclesiastici quotidiani, interrotto da accademie, da ricevimenti e da caccie, nel pigro ascetismo dei conventi, nell'arido studio di una teologia irrigidita, nella estenuante fatica della direzione spirituale di monache e di devoti oziosi, nel fasto di un rito senza slancio spirituale che ha i fedeli e il popolo per semplici spettatori. Da queste scuole e canoniche e conventi non escono che reggitori mediocri, timidi, impastoiati. Solo la bufera napoleonica ed esilii, prigionie, fughe di papi risolleveranno il tono della politica papale e delle sue affermazioni e proteste.

IX

ROMANTICISMO

1. Razionalismo precursore della rivoluzione francese. — 2. Rousseau e il romanticismo. — 3. La rivoluzione francese. — 4. L'avventura napoleonica. — 5. La filosofia tedesca del romanticismo. — 6. La dialettica della negazione. — 7. Romanticismo letterario. — 8. F. Nietzsche. — 9. Cristianesimo russo. Dostojewski e Tolstoi. — 10. Romanticismo e storia.

1. — Quando le fazioni religiose suscitate dalla Riforma si sono saziate di sangue, quando il neoumanesimo cattolico o protestante di Luigi XIV e di Elisabetta ha dato tutti i suoi frutti di appariscente bellezza, fastosi ma non nutrienti; quando le autorità sulle quali riposavano le dottrine medioevali sono state tolte di mezzo e sorge e cresce la scienza, fiera del suo nuovo metodo sperimentale e delle sue conquiste nel mondo fisico; quando gli uomini hanno imparato a veder dentro nel meccanismo della vita sociale e dello Stato e a scomporlo e ricomporlo secondo i nuovi principii; nel seno di una società europea che si era svincolata dalle religioni come guide politiche e aveva dissacrato la storia — ed a questa autonomia il pensiero era giunto anche nei paesi dominati dalla Controriforma, se pur doveva manifestarsi con molte cautele — è necessario che lo spirito europeo ricostruisca la sua disciplina interiore e la sua città. Esso si è insinuato vittoriosamente nella natura, della quale ricostruisce i processi aprendosi la via a mirabili in-

novazioni tecniche; si è posto nel centro della storia, che sa esser sua fattura: rifaccia ora — poichè questo è l'essenziale — la sua città e la sua storia.

Sono venute meno, o non sono ascoltate, come abbiamo detto, le vecchie guide istituzionali, aureolate di trascendenza. La nuova dovrebbe parlare dall'interno, suscitatrice di libertà, di una disciplina spontaneamente consentita: ma la sua voce, ancora timida e incerta, vorrebbe essere accolta e meditata nel silenzio; e si perde invece nel tumulto. Carattere comune di questo primo periodo della nuova pericolosa esperienza è quello che fu detto antistoricismo: la denuncia di tutto quello che si era ricevuto dalla tradizione, la lotta contro la società antica ed i suoi istituti caratteristici — rivelazione scritta, papato, monarchia di diritto divino, feudalesimo, gerarchie di classi.

Dilaga, dalla Francia, il riso beffardo sui vecchi istituti e costumi che abbiamo già visto spuntare con l'umanesimo. Il processo al passato e l'annunzio liberatore sono fatti in nome della ragione, la quale si impanca a giudizio applicando a tutte le logore verità che le si offrono, a tutto il mondo morale e storico del passato, il dubbio metodico cartesiano e cercando nell'uomo stesso dei punti di partenza sicuri: il pensiero o il senso e, nell'uno o nell'altro caso, l'evidenza *soggettiva*. L'individuo viene così al primo piano, con i titoli che la filosofia gli fornisce. La ragione è una ed universale; essa abolisce tutti i vecchi organi istituzionali della verità e tutte le differenze fra discepoli e maestri: parla direttamente al singolo, in lui si rivela e per lui procede alla sua opera di ricostruzione.

Anche i classici di ogni tempo avevano fatto appello alla ragione; dai greci ai romani, al Cinquecento italiano, al Settecento francese. Sono di Boileau i versi:

Aimez donc la raison: que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre
et leur prix.

Ma questa ragione dei classici era un'altra cosa: saggezza, non critica dissolvitrice; essa aveva delle guardie vigili che le impedivano di esaltarsi e di... sragionare. Conosciamo già queste guardie: un intimo senso di umanità, di armonia e di equilibrio di vita; un vivo rispetto dei modelli, alimentato dal senso che la conquista dell'arte è paziente fatica, disciplina interiore, misura; una costante investigazione ed acuta conoscenza del cuore umano, dell'uomo come è, dei suoi difetti e passioni, la quale giova mirabilmente a distaccare lo spirito dalle particolarità capricciose e dalle dure servitù dell'individuazione, a dargli consapevolezza di sè e delle sue proprie perenni esigenze; e infine, e soprattutto, quel tendere a una universalità normatrice, nel pensiero, nell'arte, nel diritto, nella religione.

La « ragione » degli enciclopedisti o dell'illuminismo vuole invece francarsi da questi antichi custodi. Essa ha, storicamente, il compito di liberare l'uomo dalla schiacciante compressione delle cose morte del passato, dei detriti dommatici nel campo del sapere, delle rigidezze istituzionali nel campo dell'azione pratica; di rendergli possibile, dinanzi a tutto il passato, un atteggiamento di revisione critica, di libertà e padronanza spirituale. Ma non essa poteva sostituire la fede e farsi guida dell'azione.

Era difficile ai fondatori dei grandi sistemi razio-

nalistici del secolo XVII vedere il vizio profondo e il pericolo di questa esaltazione della razionalità, svincolata audacemente da tutto il suo vecchio contenuto umanistico e storico, affidata all'acume critico e allo slancio mistico dei nuovi assertori. I filosofi son forse la gente che con più facilità si illude su le origini, lo spirito e la portata dell'opera sua. Pensano di porre da sè a se stessi problemi che invece il corso della cultura e della storia ha maturato per essi e che essi, quindi, vedono con un complesso stato d'animo già fatto, da un angolo visuale predefinito. Toccano, e spesso sovvertono, le fondamenta stesse della vita dello spirito e della società, mutano il rapporto, che è sempre fondamentale e decisivo, fra la coscienza e Dio, senza sapere esattamente quale era il valore *storico* di quello che demoliscono, quali nuovi indirizzi ne verranno all'azione totale. Gli effetti del razionalismo si incominciarono, infatti, a vedere più chiaramente in un secondo tempo; quando si giunse poco meno che alla condanna di tutto, in blocco, il passato; e si aprì la via ad un criticismo che, se in pochi animi disillusi si faceva abulico e scettico, doveva nei più associarsi a un fervente impulso rivoluzionario (ogni rivoluzione trae forza non da quel che nega ma da quel che afferma con dommatismo audace e contagioso). Ed allora si assistè a una singolare commedia: nel razionalismo volgare e pratico si insinuarono il misticismo e la fede; e si parlò di Ragione con la r maiuscola, della *dea* Ragione, di un *avvento* di essa quasi nuova rilevazione liberatrice; e sorse il culto di astrazioni etiche personificate. Non era più rivelazione del Trascendente, nel vecchio senso cristiano e cattolico, la quale importava, come termine correlativo, accettazione e docilità; ma era

quasi l'emergere e il dilagare di una sino allora nascosta e compressa energia dello spirito, trascendente ogni esperienza passata e pur immanente nella coscienza umana, di dove una subitanea illuminazione la traeva ad essere ineffabile, incoercibile, miracolosa suscitatrice di novità.

2. — Padre del razionalismo moderno è Cartesio: l'uomo delle idee chiare e distinte, il quale vuole che si prenda coscienza di sè nell'atto del pensiero, che non si ceda se non dinanzi all'evidenza e che tutti gli atteggiamenti dello spirito teorico e pratico sieno assoggettati ad una norma e ad un ordine dei quali la ragione è maestra. Egli lascia da parte la fede e la religione, come appartenenti ad un altro ordine, nel quale non si immischia: ma pensa che la ragione, madre di ogni scienza, può anche condurci alla saggezza, presa di possesso del reale, misura delle passioni, interprete e, per quel che riguarda la vita e la storia umana, esecutrice dell'ordine che regna nell'universo. Dalla coscienza di sè, posta alle radici della verità, il pensiero passa spontaneamente alla affermazione evidente del principio supremo di ogni realtà e di ogni verità ed ordine delle cose, che è Dio. Montaigne si compiaceva in un umanesimo senza dommi. Cartesio dà a questo umanesimo una sua fede immanente ed una sua autonoma giustificazione, l'evidenza soggettiva. Alle sorgenti stesse della vita dello spirito si compie il distacco fra il mondo storico medioevale, con i suoi istituti di salvezza, e l'uomo moderno. Questo si volge dall'esterno a se stesso e cerca dentro di sè e trova nella ragione la luce e la norma della vita.

Ma Cartesio non giunse a fondare su queste premesse un'etica. Il mondo della realtà oggettiva, na-

turale, quantitativa, dello spazio e del tempo, rimaneva fuori di quel pensiero del quale egli aveva rivendicato l'autonomia; rimaneva di fronte ad esso, irreducibile e quindi anche opposto. E con la realtà naturale rimaneva anche fuori di esso la concretezza storica; sì che il più alto dei precetti morali del filosofo francese è un precetto di stoica docilità, non di cristiana libertà: « mutare i proprii desiderii piuttosto che l'ordine del mondo ». Nè migliorerà le cose Spinoza, con la sua etica di mistico annullamento nell'infinita sostanza nella quale, oltre noi e la guerra perenne alla quale siamo condannati e la servitù necessaria, si risolve e si placa l'opposizione di pensante e di esteso, di spirito e di materia.

Meno solleciti di questa saggezza intellettualistica furono i continuatori e divulgatori del razionalismo cartesiano in Francia e in Germania. Essi fecero più largo credito alla ragione e si volsero ad aggredire nel suo nome la storia. Quando dalla critica si passò, per ovvia necessità di cose, alla ricostruzione, il difetto di saggezza e l'insufficienza della ragione furono mascherati dalla vastità e dal fervore dei consensi a un programma di rinnovazione quanto meno chiaro tanto più misticamente suggestivo. E l'illuminismo trasse dalla formazione classica di molti suoi adepti, dall'esempio degli antichi, colorito di una nuova retorica, dalla latente efficacia dei principii deposti nelle coscienze dal cristianesimo, elementi volontaristici ed etici dei quali lo sforzo di ricostruzione aveva bisogno. Ma era difficile ricoprire dell'autorità della ragione questi elementi irrazionali; e, divenendo essi sempre più impetuosi, la ragione apparve insufficiente a contenerli e dirigerli. E fu dato ad essa, per compagno e

per guida, il sentimento: e il mondo del sentimento si chiamò « natura », e nella « natura » si vide l'azione profonda, e nel prender coscienza di questa, la rivelazione di un Dio presente e diffuso; ed eccoci a Rousseau. La dottrina di questo profeta e legislatore supremo del romanticismo è troppo nota, perchè valga la pena di riassumerla: ma qualche breve cenno è pur necessario farne. Rousseau insegna che ciò che fa il valore dell'uomo non è quel che la civiltà adduce a lui dal di fuori, ma la perseveranza nello stato di natura o il ritorno ad esso, la fede nelle rivelazioni immediate del cuore. Egli scrive: « Tutto è follia e contraddizione negli istituti umani ». « Eravamo fatti per esser uomini; le leggi e le istituzioni ci hanno ricacciato nell'infanzia ». Nei suoi *Principii della società politica* egli dimostrava — scrive un commentatore — che « nessuna volontà particolare può essere ordinata in un sistema sociale ». L'uomo di Rousseau è in intimo, immediato, mistico e religioso contatto, attraverso le fonti del senso e della vita e della gioia che ha aperto in lui la natura, con la divinità medesima dalla quale procede; egli è già ben costituito e perfetto in sè ed è suo proprio legislatore e maestro, quando, per esigenze pratiche, si accinge a costruire, con un libero impegno, mediante il *contratto sociale,* la società e la città. Lo Stato è quindi estraneo e posteriore all'intimo processo della sua vita interiore; esso sopraggiunge, adattamento pratico e provvisorio. Negazione — come si vede — radicale e totale dello spirito della romanità: e ad essa il germanesimo darà pieno sviluppo, con i suoi filosofi.

3. — Il misticismo rousseauiano fu lo spirito animatore della Rivoluzione francese. Gli « immortali

principii » hanno appunto il vizio di origine di essere il codice dell'individuo emancipato, padrone di sè, avente in sè la sua legge, che impone alla società civile la norma di questa sua autonomia e sovranità. Lo Stato romano era, per essenza, disciplina interiore e quindi, esteriormente, limitazione di libertà individuale; era gerarchia di attitudini, di uffici, di classi, e quindi disuguaglianza: era posizione di diritto, cioè di frontiere e di sanzioni, e perciò l'opposto, in qualche modo, della fraternità. Muovendo dalla premessa dell'uomo di Rousseau, non si fondava lo Stato, ma lo si negava; e si fondava invece — nella inconsaputa realtà della fragile e sognante intenzione — una specie di chiesa mistica, nella quale gli uomini si impegnavano ad essere evangelicamente, nell'effusione della propria bontà riconquistata purificandosi dalla storia, tutti l'uno per l'altro. (E questo è, sotto un altro aspetto, il valore storico della Rivoluzione francese, esplosione vulcanica di un cristianesimo « intimizzato » e totalmente laico).

Vero è che nello spirito e nell'opera legislativa della Rivoluzione francese ha avuto molta parte la formazione classica di molti dei suoi principali artefici; e che reminiscenze e ritorni classici vi sono spesso evidenti. Più di un rivoluzionario si era esaltato alla lettura di Plutarco. Emilio Bourgeois, in uno studio dedicato a Fustel de Coulanges e pubblicato nella *Revue bleue* del 15 marzo 1930, scriveva:

« Taine e Sorel hanno messo in piena luce l'influenza dannosa che hanno esercitato sui destini della Francia questo modo di sentire dei francesi e la loro maniera di intendere l'antichità classica. Fustel de Coulanges aveva segnalato il male assai pri-

ma di essi. Già nel 1864 egli scriveva: " Una delle grandi difficoltà che si oppongono al progresso della civiltà moderna è l'abitudine che essa ha preso di aver sempre l'antichità greca e latina sotto i suoi occhi ". Egli segnalava anche il torto che questi pregiudizii avevano fatto alla storia e, per conseguenza, alla verità ».

C'è qui un grosso errore di valutazione, di origine protestantica e di spirito schiettamente romantico.

Plutarco e i classici potevano aver dato a qualche rivoluzionario l'andatura eroica di un *civis romanus*, ed un austero astratto senso della dignità della *res publica*: ma l'oscuro mondo di passioni e di istinti e di esigenze pratiche molteplici che fermentava nella rivoluzione dell'89 non aveva nulla di sostanzialmente comune con l'antichità, salvo una certa maniera classica di raffigurarsi ed inculcare il civismo, la quale era moda intellettuale più che convincimento profondo.

L'antichità greca e latina era morta, nello spirito rivoluzionario, dacchè gli animi si erano distaccati da quel processo storico che ce ne aveva trasmesso, associandoli al cristianesimo, taluni valori ideali. Nè poteva chiamarsi culto dell'antichità — quanto ai valori etici e storici — l'umanesimo della Controriforma, tutto forma esteriore, indifferente a ogni contenuto; nè il servirsi degli eroi di Livio e di Plutarco per drappeggiare il nuovo civismo era in qualsiasi modo un ritorno allo spirito costruttore della città antica.

L'ideologia rivoluzionaria fu sostanzialmente antistorica; anche se quello che essa costruì fu un ritorno, dapprima spontaneo e inconsapevole, al diritto romano. Lo notava già, assai giustamente, uno

storico francese della prima metà dell'Ottocento, Agostino Thierry (1):

« Il lavoro dell' Assemblea Nazionale divenuta costituente, fu, nei diversi suoi rami, una sintesi in cui tutto prendeva le mosse dalla ragione, dal diritto assoluto e dalla eterna giustizia: imperocchè, conforme al convincimento del secolo, i diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo erano il principio e il fine, il punto di partenza e il termine di ogni legittima società. L'Assemblea Nazionale non fu vacillante in questa fede che costituiva la sua forza e da cui le veniva l'ispirazione creatrice: perciò *ella chiese tutto alla ragione, niente alla storia.* E tuttavia nella sua opera, in apparenza puramente filosofica, vi fu ancora qualche cosa di storico. Imperocchè, con lo stabilire la unità del diritto, l'eguaglianza davanti alla legge, la regolare gerarchia dei pubblici ufficî, l'uniformità dell'amministrazione, la delegazione sociale del governo, essa non fece altro che restaurare sul nostro suolo il vecchio tipo di ordine civile lasciatoci dall'impero romano, accomodandolo solo alle condizioni del vivere moderno: e questa fu la parte più salda dei suoi lavori, quella che, ripresa e condotta a fine dieci anni più tardi, dalla legislazione del Consolato, è rimasta incrollabile in mezzo alle scosse e ai cambiamenti politici ».

4. — La romanità rifioriva spontanea dal crollo definitivo dei corrosi istituti feudali. Nè ci fu bisogno, per questo, nel primo tempo, di romanisti. I preparatori della rivoluzione si erano esercitati a

(1) In *Considerations sur l'histoire de France,* premesse ai « *Récits des temps mérovingiens* », ediz. 1858, p. 87.

distruggere negli animi, in nome della ragione o del sentimento deificato, quello che poi essa distrusse nei fatti. Essi non possedevano che astratte ideologie ed impulsi radicalmente antisociali, scivolanti già verso il comunismo, con le dottrine di Mably e Morelly. Estraneo a questo intellettualismo dissolvitore era il popolo, che vide con gioia cadere fragorosamente gli odiati pregiudizii feudali e insorse animoso dinanzi alla invasione straniera. Era quindi ovvio che, appena si trattò in qualche modo di ricostruire, riaffiorassero spontanei e incoercibili i principii posti nell'anima francese dalla tradizione classica e dalla universalità cattolica medioevale.

Il loro riapparire non impedì che l'azione rivoluzionaria degenerasse rapidamente nel terrore e nell'anarchia politica. Ma quando, nel vasto sgomento degli animi, Napoleone si impossessò del potere, egli cercò, nell'accordo con Roma, il concorso dell'istituto ecclesiastico al ristabilimento dell'autorità e di una disciplina sociale e sulle rovine del mondo feudale risollevò i principii e lo spirito del diritto romano nel nuovo codice civile, adatto a una società di libera produzione e di scambio, nella quale anche la terra, francata dai diritti feudali, era alienabile a piacimento.

Scrive di Napoleone Carlyle: « N. sente quanto sia necessaria una forte autorità, e come senza di essa l'opera della rivoluzione non possa prosperare nè durare. Frenare quella grande rivoluzione devastatrice che divorava se stessa; domarla così che, raggiunto il suo intrinseco scopo, essa possa divenire organica, capace di vivere fra gli altri organismi, tra le altre cose formate, e non soltanto quale opera di devastazione, di distruzione: non mirava egli a questo, come al vero scopo della sua vita? ».

Non la rivoluzione, invero, diveniva organica. Essa aveva rovesciato il vecchio regime, con la forza di tutti i nuovi interessi che lo avversavano. Poi, portata dalla sua dialettica di distruzione e dalle passioni che aveva scatenato e servito agli eccessi del terrore ed all'anarchia civile, essa divenne un serio imbarazzo e un pericolo per quelle medesime forze e interessi che l'avevano fatta trionfare. Napoleone la arrestò e la contenne, in Francia, stabilendo l'ordine nuovo, civile, borghese, sulle rovine del feudalesimo e della vecchia monarchia: e diè luogo al costituirsi di quella classe media che ebbe da allora una parte predominante nella politica francese ed ha trovato nella terza repubblica, laica, democratica, parlamentaristica, la sua piena espressione politica.

Della autorità ristabilita e delle forze enormi liberate dall'ordine nuovo, Napoleone fece lo strumento di una *sua* singolare avventura politica. E fu, in questo, intimamente romantico, non romano. Ci sono, nell'opera di lui, assidue interferenze fra l'attività di instauratore dell'ordine politico in Francia e quella di condottiero d'eserciti fuori dei confini della Francia medesima. La gloria militare lo portò rapidamente al Consolato e all'impero e stabilì sul prestigio del generale l'autorità del Capo dello Stato: ma la sete di conquiste che essa accese in lui gli tolse la calma necessaria a costruire fuori della Francia un ordine nuovo, a consolidare i nuovi possessi in un organismo durevole, a fondare l'impero. *Egli fu un Cesare senza Roma.*

L' avventura napoleonica squassò potentemente l'Europa continentale. Nell' inettitudine delle vecchie dinastie ristabilite a capire che il passato era ben morto e molto bisognava rinnovare, l'iniziativa

rivoluzionaria passava ad agitatori geniali — ai popoli, diceva Mazzini. Ma questi, spezzate tutte le tradizioni e tutte le discipline dello spirito, non sapevano bene a che cosa rifarsi, su che cosa costruire. Le offese violente di Napoleone alla coscienza nazionale di molti popoli d'Europa, nel momento stesso del loro risveglio, avvivarono quella coscienza e fecero del principio di nazionalità la guida della ricostruzione europea. Era molto, ma non era l'essenziale.

E si pensò, romanticamente, che restituire i popoli a se stessi era metterli in grado di conquistare la saggezza e la felicità.

5. — La rivoluzione romantica, sorta su dalla putrefazione del vecchio istituzionalismo e del rinascimento umanistico, come un immenso sciame di api dalle viscere dei buoi di Aristeo, è tutta in questo, che essa ha detto all'uomo: sii te stesso. La società antica e medioevale diceva all'uomo: *sii l'altro*. Roma diceva: sii cittadino, fra cittadini, per la vita e per la grandezza della città. La Chiesa diceva: sii membro del corpo mistico di Cristo e vivi, con gli altri, nel Cristo, vivificante unità. Il romanticismo recide l'io singolo dall'altro, dalla città terrena e celeste, dal complesso obiettivo di tradizioni, di leggi, di istituti, di storia che gli manifesta la volontà di un Dio trascendente e lo avvia all'osservanza di essa e ne vigila l'esecuzione.

Francato da ogni dipendenza e subordinazione ad un ordine divino, manifesto e operoso nella storia, l'uomo è invitato a volgersi dentro se stesso, a scrutare nel suo profondo, a mettersi in contatto immediato con le sorgenti segrete della vita e dell'azione, a costituirsi signore di se stesso e del suo mondo, in piena autonomia.

Dell'io originariamente libero e sovrano, della natura, fonte misteriosa di una effondentesi divinità, Rousseau era stato il poeta banditore, nel vasto mondo della cultura europea francesizzante: i tedeschi dovevano essere i filosofi, conformemente all'indole del loro genio, della quale abbiamo già detto. Pochi cenni bastano qui al nostro assunto.

Kant scioglie la morale da ogni contingente determinazione empirica ed utilitaria, ponendone la norma nella stessa universalità del bene voluto per sè medesimo: onde il suo celebre precetto: agisci in modo che la tua volontà possa essere norma valida per tutti. Ma questa universalità non deve trarci in inganno. La ragione pura pratica possiede la categoria formale ed astratta del dovere e del bene: non ci spiega il volere in atto, l'universalità concreta che vi circola dentro: non ci conduce quindi, se non per un presupposto pratico, per una idea non fondata in ragione, al principio presente e sovrano della volontà del bene. Non è dunque, in fondo, un atto di *accettazione* la volontà morale di Kant: ma un atto di *sovranità*, di autonomia legislatrice dell'io singolo che qui ed ora opera, francato da ogni autorità. A ragione si è quindi veduto nell'etica kantiana il termine ultimo della ribellione protestante.

I continuatori di Kant vogliono passare dalla categoria a priori all'*universale concreto*, superando il formalismo del maestro; e, per varie vie, raggiungono l'intento con il trasferire il soggetto umano nella sede stessa della generazione ideale dell'essere: il quale, con un processo di creazione dall'intimo, si pone e si svolge, costruendo insieme, in questo suo sviluppo che è, a un tempo, dialettico ed etico, la morale, il diritto e lo Stato: con che il « sovrano » di Rousseau viene ad avere le sue carte

in regola, fatto portatore ed attuatore dello Spirito che si fa mondo e storia.

A primo aspetto, parrebbe qui sanato l'individualismo romantico, perchè al suo canone fondamentale: sii te stesso, si sostituisce l'altro: sii lo Spirito. Ma, in realtà, non si è guadagnato nulla: si è, anzi, perduto tutto. Poichè questo universale concreto, per la sua stessa immanente trascendentalità, investe e risolve in sè e nel suo assiduo divenire tutta la realtà dell'io singolo, che non ha più sede, nè quindi scelta o responsabilità. L'individuo — ci si è detto — è una astrazione: nè c'è personalità umana che si costituisca e duri e si accresca in se stessa. Non c'è che l'incessante, inesausto, infinito divenire, nel quale i momenti successivi dell'io singolo sono presi in una totale relatività ed elevati tutti, quali che sieno, a momenti di un assoluto processo e cinti della mistica aureola della razionalità e di una immanente giustificazione storica.

Il « sii lo Spirito » dell'idealismo assoluto non è quindi una legge della condotta, posta dalla volontà e che imponga un libero atto personale di valutazione e di scelta: è il riconoscimento intellettualistico di una identità fondamentale fra il mio divenire e il divenire totale. Qualunque cosa io faccia sono lo spirito che si fa: e il bene e il male che io interrogo con ansia non sono che i momenti dialettici, ugualmente necessarii, del suo processo.

Questa risoluzione del soggetto singolo, dell'io, nella assoluta totalità del divenire, sembrerebbe negazione radicale del romanticismo. Ma notava già giustamente Kierkegaard, polemizzando con Hegel, che ridurre l'esistenza, la concreta realtà dell'essere umano che soffre e vuole e agisce a pensiero puro e a concetto è praticamente impossibile: e aggiun-

geva che non nell'idea ma nella passione l'uomo si scuopre e, nella sete di infinito con la quale investe la sua finitezza e nell'angoscia del peccato, che vorrebbe infinitare il finito, scuopre Dio. L'idealismo si è risolto in un oscuramento dell'esigenza etica di scelta e di responsabilità e dei valori perenni che soli la rendono possibile, a tutto vantaggio di quell'istinto impetuoso verso la posizione ed affermazione dell'io che il romanticismo esalta. E il pregio della spiritualità dell'idealismo, di fronte alle dottrine materialistiche che contesero a questo, nel secolo scorso, il dominio della cultura, è solo apparente. Poichè le due dottrine estreme concordano nel sostituire all'uomo, soggetto singolo, libero, responsabile, personalità avente diritti fondamentali ed inalienabili, anima che deve salvarsi, raccogliendosi dall'effimero nell'eterno e versando nell'effimero questo eterno, la totalità di un divenire che lo assorbe e lo travolge. La differenza fra gli effetti pratici delle due dottrine sta in questo: che il materialismo, deprimendo la spiritualità, porta ad intendere la vita e la storia umana in funzione di masse e sbocca in un collettivismo feroce; mentre l'idealismo tende piuttosto ad esasperare la ribellione e l'audacia distruggitrice e il solitario trionfo del singolo, del superuomo, dell'unico.

Appare quindi manifesta l'intima contraddizione e l'inconsistenza radicale di questo io al quale il romanticismo aveva aperto una così baldanzosa prospettiva di autonomia, di pienezza di sè, di potenza. E di qui la sua vicenda storica fallimentare, dagli eroi di Schiller o di Byron, in lotta con la società e con la storia, sino allo smarrimento dei « personaggi » di Pirandello, che si cercano e non si trovano. La « personalità » diviene una allucinazione.

Pirandello, grande artista, ha avuto il torto di credere che questa impossibilità di trovare se stesso fosse un destino crudele di tutto il mondo umano nel quale egli aveva imparato in Germania a vedere l'impermanenza del divenire totale. Essa è solo, invece, la vicenda e il destino dell'io romantico: di un atto d'orgoglio sostituito a un atto di docile accettazione, alle origini stesse della coscienza e dell'azione.

6. — Non ebbero, i fondatori e banditori di siffatte dottrine, coscienza della negazione radicale alla quale esse conducevano? Poichè in realtà l'uomo è da esse posto nell'alternativa di dovere, non potendo mai costituirsi in se stesso, per la radicale impermanenza di ogni divenire, o lasciarsi andare con la corrente e far massa, e divenire piccolo ingranaggio di un meccanismo collettivo, o cercare una eroica coscienza di sè nella opposizione ad ogni cosa la quale contrasti col sentimento immediato della sua esistenza e libertà. Fra quel *sì*, che spinge all'unanimismo e al gregarismo, e questo *no* che esige una totale, costante, inutile ribellione, non c'è via di mezzo.

L'ebbero: e alcuni, come Schopenhauer, Feuerbach, Stirner, Nietzsche, tirarono diritto, senza preoccuparsi del precipizio. Altri, più sensati, si sottrassero, con sotterfugî e scaltrezze molteplici, alla logica del sistema: e lo temperarono, o rifacendo in parte, come Fichte, cammino all'indietro, o mettendovi dentro, come Marx e Engels, un messianismo dedotto da altre fonti, o detorcendone capziosamente le conseguenze ad interpretazioni pratiche *irrazionali*. Fra queste la più famosa forse è quella dello Stato *etico* (prussiano) di Hegel: il quale Stato,

non si sa come, è sottratto alla miseria del tempo e dello spazio, al relativismo del divenire, e si costituisce esso, al di sopra degli individui che lo compongono, espressione storica dello Spirito, interprete autentico del processo della storia: sì che i singoli debbano ritenere di essere nel solco della razionalità e della eticità obbedendogli, di deviare e perdersi resistendogli.

Salvezza illusoria. Poichè o questo Stato etico è posto fuori del divenire, fuori dello spazio e del tempo, in una sua assoluta immobilità e irrelatività, e l'idealismo crolla, non consentendo questa dottrina nessun assoluto che si sottragga comunque al divenire totale. O lo Stato è ancora un individuo empirico, un aggregato di atomi umani, un gruppo di fenomeni al quale solo arbitrariamente il pensiero — o, meglio, la fantasia — del filosofo dà singolarità e consistenza, e lo Stato etico diviene un espediente politico fraudolento.

Solo in questi ultimi tempi, dinanzi ai risultati finali della dottrina romantica e allo smarrimento degli animi e all'angoscia tragica della domanda: di che cosa sarà fatto il nostro domani, appare più chiaramente la logica di quella dottrina e la successione dialettica dei suoi sviluppi.

Si incomincia, come abbiamo visto, con l'umanizzare la natura e l'assoluto; si pone quest'uomo, nella cui coscienza tutta la realtà è riimmersa, in atteggiamento di resistenza e di sfida dinanzi a qualunque autorità che voglia imporglisi dal di fuori: sgombrato così il terreno da ogni tradizione e legge e istituto sociale imperioso, lo si invita a rifare da capo la sua storia, con piena autonomia.

A qual punto arrestare questa negazione originaria? Da principio essa trova dei limiti in abitu-

dini e tradizioni radicate nel fondo delle coscienze e nelle esigenze pratiche della vita associata, dalla quale è facile isolarsi con la fantasia, difficile staccarsi nella realtà. E le vendette della storia e le sconfitte dei romantici più esaltati, come il Rolla di De Musset, rallentano la marcia.

Ma, un poco alla volta, la negazione corrode questi limiti, sgretola l'armatura ideale delle coscienze, e si estende, nella città umana, come una macchia di olio. La stessa sete di originalità, il gusto della critica a ogni costo, il disagio interiore che spinge a nuove esperienze eccitano a una negazione crescente gli intellettuali; entra in iscena il volgo e vi prende una parte sempre più vasta: e la speculazione demagogica degli agitatori, l'invidia democratica, la cupidigia ferina, buona arma nella proclamata lotta di classe, la sete di livellamento in basso estendono ancora ed esagerano la negazione.

Si giunge così a negare tutto: tutta la società « borghese », tutti i suoi istituti economici, giuridici e politici; tutti i suoi principii ideali di ordine. Si nega recisamente, appassionatamente, Dio stesso, pernio e centro e culmine della città umana. E si giunge, così, al comunismo ateo: il quale non è una dottrina, non un istituto, non il principio di un diritto nuovo e di una nuova tradizione; con che si cesserebbe di negare e si ricomincerebbe ad affermare. Quel che resta è solo la materia, la massa umana, il numero, la forza, la tecnica, la macchina: di questa quantità senz'anima bisogna fare la collettività: coscienze soppresse, intimità vuotata — vuota essa è sempre se non la occupa Dio, — uomini a serie, meccanismo enorme che produce illimitatamente e stritola chi non sappia usarlo.

Si è ricorso, per spiegare la possibilità del ten-

tativo di attuazione pratica di una simile mostruosa umanità, alle nostalgie panteistiche, alla sete di dissoluzione, alla prona docilità, alle tirannidi della vecchia anima asiatica.

Ma come si difende l'Europa? E non sono il romanticismo e l'idealismo trascendentale e il comunismo scientifico, e il criticismo impiegato a rodere tutte le assise della civiltà antica, e l'« assoluto relativismo storico » cose dell'Occidente? Quest'ultimo, in particolar modo. Poichè l'idealismo tedesco, identificando pensiero e realtà, giustifica *retrospettivamente* tutto quel che è accaduto — lo storico ricostruisce un processo, non giudica, — ma con ciò stesso spezza definitivamente ogni vincolo di affinità fra il passato e il presente, ogni permanenza di principii e di istituti. Ora e qui, in me, il pensiero si fa realtà. La storia incomincia da me e da questo momento. Ogni limite posto all'azione è un limite posto al pensiero, il quale vuole essere assoluta libertà e creazione. Il passato è il male. La legge rinasce ad ogni momento, con l'atto, per essere subito dopo rovesciata e travolta.

Questo è, nella sua pura essenza, il romanticismo: l'antilegge, l'antitradizione e l'anticività. Si può essere, seguendolo, illogici quanto si vuole: ma non si può impedire che esso proceda, nella storia, secondo la sua logica: negazione la quale, via via, inghiotte tutto.

7. — Di romanticismo si è sempre parlato, più particolarmente, in sede di letteratura e d'arte. E, in questa sede, esso viene opposto, generalmente, al classicismo: e, nel dibattito secolare, si è offerto modo a romantici e classici di prendere, nell'opposizione, una più chiara coscienza dei proprii prin-

cipii e metodi. Ma non ne è risultata una grande chiarezza: si è spesso, anzi, nei paesi latini, impiccolito e falsato il problema, che era pur sempre, e innanzi tutto, problema di visione di vita e di azione totale.

Classicismo significa, in generale, ordine, chiarezza, armonia, senso della misura, equilibrio interiore ed artistico. Classici sono i modelli che i popoli greco e romano, nei quali esse doti specialmente si ammirano, ci hanno lasciato in tutte le manifestazioni di pensiero e di arte nelle quali sono stati eccellenti; e classicismo è anche, di riflesso, lo studio e l'imitazione di questi modelli, l'uso formativo che di essi si fa nelle *classi*, o scuole.

Ma ordine, armonia, misura, eleganza non sono soltanto doti dell'espressione, indifferenti a quello che, con parola ambigua, si chiama oggi da molti *contenuto* dell'arte, in opposizione alla *forma*: sono invece qualità *formali* in un significato più giusto e più pieno: atti, cioè, e momenti della vita dello spirito, nei quali si rispecchia e si esprime una visione e un modo di vita che dà all'arte classica quei suoi pregi estetici e costituisce il timbro della sua spiritualità.

Quale sia questa visione di vita, comune a tutta l'antichità classica e cattolica, abbiamo già detto: la accettazione docile di una legge obiettiva di ordine e di unità; la ricerca di questa unità come scopo non solo della speculazione, ma anche dell'attività morale in tutti i suoi campi; il credere che da questa conformazione del pensiero e, più, dell'agire umano alle leggi obiettive dell'essere, espresse nella volontà divina, dovesse venire all'uomo e alle sue creazioni terrene, pregio e premio supremo, una durata, una permanenza, una qualche forma di partecipazione all'immortalità.

Per questo, nell'antichità, anche le attività estetiche avevano trovato un ordine e dei modelli stabili, erano venute, in qualche modo, a costituire una loro città ed un codice della bellezza. Di questo codice Orazio ci ha dato un saggio, per quel che riguarda la poesia. E si noti che *arte* poetica era, nel significato della parola latina, non la poesia stessa, ma, appunto, il metodo e le leggi del poetare, i modelli e le norme che il poeta doveva aver presenti per far cosa degna di lode.

Il romanticismo si ribellò apertamente contro questo codice antico e venerando della città dell'arte. Per i romantici tedeschi, più profondi, tale ribellione non era che un aspetto e una conseguenza naturale del nuovo atteggiamento mistico dinanzi alla realtà; e trattarono le norme classiche dei varii generi d'arte con disinvoltura grande, come Goethe nel Faust, ma spesso anche le osservarono, senza farsi della disciplina o della indisciplina un problema. Per i francesi, meno profondi, le battaglie famose del romanticismo furono combattute da Victor Hugo, con i suoi primi drammi, e dai suoi amici, proprio contro il codice estetico dell'antichità greco-romana.

Ma poi, quando si voleva fare arte vera, bisognava pur tornare alle norme del gusto antico; o, se si insisteva nel fervore rivoluzionario, ne venivano fuori esagerazioni curiose, come le parole in libertà, il dadaismo, la moda dell'arte negra, il razionalismo novecentista che è, semplicemente, soppressione dell'arte, a favore delle sue mortali nemiche, la razionalità e l'utilità.

Un esame, anche sommario, dei caratteri, degli sviluppi e delle pretese conquiste del romanticismo letterario mostrerebbe facilmente come questo ri-

specchi e traduca, illudendosi di agire di sua iniziativa, le movenze e lo spirito del romanticismo *tout court*. Noteremo solo la ribellione — notata già dal Maurras — della parola contro il concetto, il quale dava ad essa il suo valore intrinseco e insieme il suo chiaro limite: e la tendenza a trascurare il pensiero, fidando nella intuizione e nella emozione. In talune più tipiche e recenti scuole di romanticismo, la parola si è anche ribellata alla sintassi ed al ritmo: e i versi e le parole in libertà somigliano esattamente agli individui in lotta contro la città. Ogni parola vuole « essere se stessa », fare da sè, prendersi ed avere per sè quanta più ricchezza sonora di significato e di potenza le è possibile, disinteressandosi della composizione e dell'insieme.

Molti romantici si isolarono nella ricerca e nella contemplazione di sè. Ma starsene, anche alla maniera romantica, soli con se stessi esige una forza d'animo che non è di tutti. Ed altri seguirono una via più facile. Si cacciarono, novatori audaci, nel tumulto delle passioni del tempo, eccitando e dilatando la loro anima in agitazioni sociali, critiche dissolvitrici e visioni d'avvenire. A questi Sainte Beuve parlò di *torre d'avorio*. L'artista vero — egli diceva, — l'amante della bellezza non può trovare in sè serenità di contemplazione e pura vena di ispirazione creatrice se non si apparta dal tumulto delle passioni del tempo, non si chiude in una specie di silenzio interiore. E per raggiungere perfezione di arte è necessario un lungo studio, una disciplina severa, un paziente lavoro di lima. L'uomo per il quale, innanzi tutto, questo consiglio doveva suonar rampogna era Victor Hugo; il quale, pure, aveva maggior motivo che non avessero molti altri romantici di fidare nella ricchezza della sua ispi-

razione di vate. E Carducci giovinetto sognò di imitarlo.

L'insurrezione contro le leggi antiche dell'attività estetica e contro la serena calma della divina bellezza non la si intende se non nella più vasta insurrezione del mondo romantico contro le leggi perenni della città umana: e la più giusta e sicura interpretazione del romanticismo letterario è quella che non vede già in esso un nuovo tipo o scuola o maniera di arte, ma l'irrompere anche nel campo di questa di quel tumulto che turbò e sconvolse la città antica, mettendo l'io singolo in istato di totale e perpetua ribellione contro di essa.

Non è dunque possibile definire il romanticismo stando alle sole manifestazioni letterarie di esso. L'artista vero — abbiamo detto — sa risolvere in perfezione di forme anche un « contenuto » romantico: e il dispregio della forma che si nota in molti romantici non è una specie del genere arte, ma difetto di perfezione artistica. « Non vi sono — scriveva Maurras — due arti, due bellezze, l'una classica, l'altra romantica... Non vi è che l'errore estetico del romanticismo, libertà del poeta, servitù del poema, di cui tutti gli scrittori del '700 e dell' '800 hanno sofferto e da cui si sono liberati in misura assai ineguale, proporzionalmente al loro genere e alla loro buona fortuna ».

8. — Espressione tipica della più intima essenza del romanticismo, e della sua tragica contraddizione, è Federico Nietzsche: il più vigoroso assertore dell'io come « soggettività infinitamente libera », contro ogni norma e vincolo e limite, ma inetto, poi, a dare a questo io liberato una sua disciplina costruttrice e smarritosi nell'assurdo, romanticamen-

te, e pur fatale problema. Egli potè anche ritenersi antiromantico, per aver portato la dottrina dell'io padrone di sè e del suo mondo allo stato puro e quasi all'assoluto, liberandola dalla miscela con stati d'animo, motivi, opinioni e sentimenti di diversa origine — ad es. il germanesimo, e il suo mito, di Wagner — con i quali esso si trova variamente confuso negli altri romantici. Nessuno di questi, infatti, provò con pari risolutezza a isolarsi dal mondo circostante e strappare dalla sua anima tutto quel che vi avevano deposto una storia e una cultura profondamente impregnate di romanesimo classico e cristiano.

L'eroe di Nietzsche rompe *tutti i rapporti* con la società e con la storia: è senza tradizione e senza gente e senza patria: superuomo, egli si fa volutamente disumano, negando di riconoscersi comunque negli altri e di legare al loro il suo destino. La sua negazione va veramente alla radice, poichè coinvolge romanità e cristianesimo e umanesimo. Nietzsche era necessario alla storia dell'anti-Roma per mostrare l'intima logica della negazione che ne è l'anima. Ma poichè non è possibile uscire totalmente dalla storia e bisogna pure inserirsi in qualche modo nel proprio tempo e scrivere per uomini di una data cultura, egli si è rifatto, oltre il cristianesimo e la romanità, alla Grecia classica: dove, nella grande varietà di indirizzi e di dottrine, poteva volgersi spontaneamente agli assertori della totale fluidità di ogni reale, e dell'uomo misura di tutte le cose ed alla perfetta fusione di tempo e di eternità, nel mito dell'eterno ritorno; e liberarsi così da ogni principio di ordine, di permanenza, di obbligante universalità. Sovrano domina il Fato, con la sua cieca meccanicità; e ad esso il superuomo cerca

uguagliarsi con l'implacabile indifferenza per ogni cosa che lo trattenga e per lo stesso proprio individuale vantaggio.

E in taluni miti greci, con una geniale reinterpretazione, Nietzsche trovò prefigurati gli atteggiamenti fondamentali dello spirito umano: il dionisiaco, emergente dalla sete di azione e dal contatto mistico con le fonti dell'azione, schietta volontà di potenza e di godimento nel possesso; e l'apollineo, serenità distaccata di chi ha convertito il mondo dell'azione in forme pure della rappresentazione, e può sostituire ad ogni altra forma di condotta umana la piena autonomia di una volontà di potenza che si placa in poesia ed in possesso estetico di sè e del suo mondo.

Nietzsche sembra concludere all'estetismo assoluto: fare la propria vita in bellezza, considerando tutto quello che l'esistenza ci offre, dèi, uomini e cose, come strumento per questa creazione di poesia. E l'estetismo assoluto ha sull'attivismo e il razionalismo il vantaggio di svincolare l'uomo dalla servitù delle cose esteriori, imponendogli un severo dominio ascetico di sè, di fare appello a tutte le potenze dello spirito, e quindi anche all'intuizione mistica, alla fede creatrice di misteriosi simboli di vita e traente vigore da contatti con occulte forze divine. Tutto l'uomo è necessario, per fare il superuomo.

E per questo il Nietzsche degli ultimi tempi, dopo il periodo dei grandi ingenui sogni e quello della polemica irosa e violenta, anelò ad un superamento delle negazioni disperate e vide, come in fugaci baleni, una verità più umile e più grande del suo superumanesimo: sì che, ad es., Nicola Moscardelli può vedere in lui un cristiano, fratello di Do-

stojewski, e il francese Alfonso Seché, nel suo recentissimo libro: *Reflections sur la force,* può riassumere il pensiero di Nietzsche scrivendo: Il superuomo è colui che non dispera e continua a salire di vetta in vetta, sempre più in alto, per avvicinarsi a Dio: cioè per evadere dalla impermanenza del divenire totale.

Ma per il più grande numero dei suoi lettori ed ammiratori e seguaci e per i nazisti di oggi, che lo rivendicano a sè, (si veda A Bacumler: *N., Philosopher und Politik*) Nietzsche resta l'esaltatore della pura volontà di potenza, contro ogni limite. Le sue negazioni audaci lusingavano grandemente gli animi preparati dal romanticismo al culto di sè e alla ribellione a ogni norma tradizionale; e gli incerti indizii, in lui, di una spiritualità costruttrice non furono notati che da poche anime più fini.

9. Tutta la nostra fatica è svolta, come il lettore ha veduto, a stabilire il nesso intimo necessario fra romanità, cattolicismo e umanesimo: il quale se non esistesse, non ci sarebbe una funzione e una storia coerente della romanità. Ci avvenne, al capo IV, di porre la domanda: che cosa sarebbe stato storicamente del cristianesimo se, alleandosi con la romanità, esso non fosse divenuto cattolicismo istituzionale. La storia, aggiungevamo, non si fa con i « se ». Ma una grande e tipica esperienza recente risponde in qualche modo a quella domanda. C'è stato, nella seconda metà dell'Ottocento, in Russia, un vivacissimo risveglio di cristianesimo, in alcuni grandi scrittori i cui romanzi hanno invaso l'occidente esercitandovi un vastissimo influsso. Accenniamo in particolar modo a Dostojewski e a Tolstoi.

Il loro cristianesimo vuol risalire alle origini

prime e ai vangeli: è un cristianesimo senza romanità, depurato dalla storia, concentrato nella inversione di valori, la penitenza, che Gesù predicava. Tolstoi, come è noto, ha trascritto i vangeli, rifacendoli, Dostojewski potè portare con sè nella sua « casa dei morti » una copia dei vangeli donatagli da donne pietose nel viaggio verso la pena; il solo libro che gli si permettesse di avere con sè nei quattro anni terribili; e quel libro volle poi sempre avere accanto per tutta la vita, e tornava a leggerlo e lo consultava, come oracolo, nell'angoscia dei dubbî.

Dostojewski ha espresso, da grande artista, il cristianesimo dell'anima russa: un cristianesimo schietto, inserito nel più profondo di quest'anima, che chiede ad essa purezza, disinteresse, pentimento, perdono delle colpe altrui, preghiera, amore del prossimo, sete di sacrificio, ma che è poi, nel fondo dell' anima, tenacemente commisto ai più torbidi impulsi di individuazione, a passioni cupe e violente. E gli eroi di Dostojewski non sanno liberarsi, liberare quella loro fede, farne una volontà di dominio di sè imperiosa e sicura; non sanno costruire con quella la vita e la città; è, il loro, un cristianesimo *senza storia*, tutto tumulto e aneliti e lampeggiamenti e violenze di crisi inutili.

Cristiano a questo modo fu anche Dostojewski. E non contento, perciò, del suo cristianesimo. E, quasi per persuadere se stesso, volle essere un profeta, un annunziatore. E gioiva tutto quando — ad es., alla fine del suo discorso commemorativo di Puskin — vedeva il suo fervore mistico riversarsi nella coscienza degli ascoltatori ed accenderli subitamente e esprimersi in propositi di intensa rinnovazione; ma poi bastava qualche critica amara di letterati di professione per prostrarlo e far di nuo-

vo il buio del pessimismo nella sua stessa anima (1). Mirabile interprete di umanità, egli non era un costruttore. Rimproverava l'Occidente di aver tradito il cristianesimo per il clericalismo (e di questa vecchia accusa e del suo valore sappiamo già abbastanza) ed affidava all'anima russa la missione di convertire l'Occidente al cristianesimo schietto ed originario. Grande artista, perchè vide bene addentro nell'anima russa il tumulto delle sue implacabili contraddizioni: ma profeta mancato.

Tolstoi ha fatto di più.

Egli ha tratto dal cristianesimo la condanna radicale dello Stato, con il suo servizio militare e i suoi giudici e le sue leggi e i suoi capi politici.

Ha inveito con furore veramente profetico contro il sacerdozio della sua Chiesa ortodossa, religione senza storia, irrigiditosi, negli ultimi secoli, in una supina acquiescenza al potere civile. Ha predicato la non resistenza al male, la rinunzia alle ricchezze per una vita umile di lavoro. Ma non aveva la forza di regolare la sua vita coerentemente a questi principii: e trovò un fanatico, lo Tchertkov, che gli si piantò accanto come un demone, che lo portò a crucciarsi penosamente nelle sue contraddizioni, a distruggere l'unità spirituale della sua famiglia, a fuggire — infine — non verso la pace, ma verso la morte.

Cristianesimo — si direbbe — quanto più schietto tanto più corrosivo: atto a distruggere, incapace di costruire romanamente e di farsi viva e concreta umanità, nella storia.

Che cosa pensi oggi dei suoi due profeti il po-

---

(1) V. Nicola Moscardelli: *Dostojewski*. Guanda, Modena, 1935, e *Vita di D.*, Sperling e Kupfer, Milano, 1936.

polo russo noi non sappiamo: e forse esso stesso non saprebbe dircelo, distratto da cure ben più gravi ed urgenti. Ma sulla sua vita si è levato, ombra gigantesca, non Cristo, non Tolstoi, non il cristianesimo dei Vangeli, ma l'ateismo predicato da ebrei che avevano un desiderio ardentissimo di ricrocifiggere Cristo.

Romantico possiamo dunque definire questo cristianesimo russo, senza romanità e senza cattolicismo, negatore della città e incapace di farsi storia. E il bolscevismo confonde oggi in un solo odio romanità, cristianesimo e umanesimo. Lo dichiarava un testimonio autorevole, il generalissimo russo Toukhacewski a comunisti francesi, nella sua visita ufficiale a Parigi: « Le civiltà latine e greche — egli diceva — mi disgustano. Giudico la rinascenza pari al cristianesimo, quale sventura dell'umanità. La missione della Russia dovrà essere, secondo me, quella di liquidare queste anticaglie, questa morale, questa civiltà. E non ci si riuscirà se non con la violenza ». Ma la violenza liquidava lui, tragicamente, un anno appresso.

Ecco il puro fiore velenoso del romanticismo, sbocciato in comunismo, che si va rapidamente acclimatando sul suolo europeo, preparatogli da quattro secoli di fermentazione antiromana.

10. — Quando ci si sia reso ben conto della ampiezza e della profondità della rivoluzione romantica, che domina tutta la storia della civiltà occidentale dalla metà del secolo XVIII ed è spinta oggi alle ultime conseguenze, è necessario poi dar prova di molto discernimento critico nella interpretazione, alla luce di essa, della storia recente e contemporanea. Poichè la dottrina romantica — il culto del-

l'io, in opposizione alla città — non discendeva necessariamente da quell'ancor più profondo e lontano movimento di idee e di azione che abbiamo visto profilarsi nell'umanesimo e disperdersi quasi, per vie sotterranee, nei contrasti della Riforma e della Controriforma. La revisione dei valori politici e storici della società medioevale — ivi compreso l'istituzionalismo ecclesiastico romano —, la nuova interpretazione della antichità classica, l'apparire di un pensiero filosofico che recava con sè una più chiara e penetrante coscienza del posto e dell'ufficio dell'uomo nella realtà e nella storia, dovevano necessariamente scuotere le assise culturali e istituzionali dell'età di mezzo e dar luogo a vigorose iniziative di rinnovazione. Tutta la storia è fondata sulla coscienza che l'uomo si fa di sè, di Dio e della natura; sicchè quando questa coscienza si arricchisce di una nuova interiorità e consapevolezza e vede più chiaro in quella storia come in sua fattura, e delinea a se stessa nuovi metodi costruttivi, tutta la storia già fatta è scossa ed oscilla e crollano le parti più vecchie e fatiscenti.

In quest'opera di rinnovazione si cacciò il romanticismo: e di essa, via via che andava svolgendosi, si è poi attribuito gran parte del merito, o tutto: e nascose così a sè e al mondo l'insidiosa nefasta influenza che esso ebbe su tutto questo periodo, insinuando nella ricostruzione elementi dissociatori.

E a diffondere la pericolosa illusione valse anche non poco la condotta di quelli i quali, in possesso dei principii tradizionali della disciplina della città umana, terrena ed eterna, e costituiti rappresentanti e difensori di essi, dovevano fronteggiare e ricondurre all'ordine l'io sedizioso del romanti-

cismo. Poichè questi, in generale, identificarono con la causa di quei principii l'applicazione pratica fattane, per condizioni contingenti, nell'età di mezzo e il concreto ordine sociale e storico che ne era sorto; e le ragioni ideali dell'ordine umano identificarono con la conservazione e la difesa del passato e, nel nome del legittimismo, si opposero con zelante tenacia ad ogni iniziativa di rinnovamento. Avemmo così, in luogo di un processo e di un progresso normale, che conservasse rinnovando, un futurismo e un passatismo i cui eccessi opposti si giustificavano quasi a vicenda.

Valga ad esempio la condanna delle libertà politiche — libertà di coscienza, di culto, di stampa, di riunione, di associazione, ecc. — da parte della Chiesa di Roma. Guardate in sè, nei principii dai quali le si faceva discendere e nello spirito con il quale le difendevano i romantici teorizzatori, è evidente che quelle libertà tendono a distruggere l'ordine interno e la disciplina della città umana, facendo lecito a ogni cittadino di sottrarsi, con un arbitrio senza limite, a qualsiasi espressione ideale e normativa nella quale si ritrovi e per la quale valga la città stessa, come unità. Sostanzialmente legittime sono quindi le famose condanne raccolte nel Sillabo di Pio IX.

Ma le libertà politiche per le quali lottavano i partiti di rinnovazione nel secolo scorso trovavano il più spesso il loro limite pratico e la loro giustificazione storica in esigenze imprescindibili della nuova vita civile. In sostanza, si voleva passare da un regime feudale ad un regime di produzione capitalistico-borghese; negare ai vecchi regimi il diritto di contenere le manifestazioni del pensiero e l'attività civile dentro i limiti strettissimi con i quali

si pretendeva di arrestare la storia; e si negava anche al potere civile il diritto di costituirsi esso, in nome proprio o della Chiesa, arbitro e legislatore dommatico della vita dello spirito. Sotto un tale aspetto, esser liberali o codini non era più questione di dottrina o di fede ma di data di nascita. E Giusti, buon cristiano, scriveva

> « *A battesimo suoni o a funerale,*
> *Muore un codino e nasce un liberale* ».

Curiosa conseguenza di problemi pratici non avvertiti, per difetto di senso storico, o mal posti e quindi male risolti: la storia degli ultimi tempi, la presente storia fascista, rende ragione alla diffidenza della Chiesa verso l'ideologia liberale dell'Ottocento; ma proprio la libertà religiosa resta, ed è dal Fascismo accolta e posta a base della sua politica ecclesiastica, come vedremo più innanzi.

Un altro esempio tipico della miscela e contaminazione di tendenze varie e talora opposte nel corso del romanticismo è il filocattolicismo o il ritorno alla Chiesa di parecchi dei più noti romantici tedeschi. Per opposizione al razionalismo antistorico che dominava in Germania all'apparire di Kant, e allo stesso arido criticismo kantiano, si poteva pur guardare indietro nella storia e cercarvi dei punti di appoggio; e, del resto, in quella grande sete di alimento spirituale di una mistica, romantica sensibilità, poteva ben capitare di abbeverarsi anche alle pure sorgenti di ogni schietta e intensa vita interiore. Ma fu, quello dei romantici, un cattolicesimo sentimentale, estetizzante e vagante: freccie di cattedrali gotiche stagliate nel cielo al chiarore della luna « celeste paolotta », senso della morte nei quieti cimiteri suburbani, piccole chiese

campestri con umili fiori dinanzi a una madonna, echi lontani di canti dei grandi riti collettivi; elementi dissociati e dispersi della sintesi e disciplina spirituale di un tempo. Dorotea Schlegel scriveva a Schleiermacher (1806 o 1807) di aver trovato nella chiesa cattolica « consolazione, compassione, amore, musica, pittura e lacrime benefiche » (1). « Cattolicismo romanticamente interpretato », scrive Eucken; estetismo devoto.

---

(1) Höffding, *Storia della filosofia moderna.* Ed. Bocca, II, p. 558.

X

IL RISORGIMENTO

1. Giambattista Vico. — 2. Preannunzii del Risorgimento nel Settecento. — 3. Parini ed Alfieri. — 4. «I Sepolcri» di U. Foscolo. — 5. Leopardi. — 6. Mazzini. — 7. Manzoni. — 8. Rosmini, Gioberti e i neo-Guelfi — 9. Cavour. — 10. Garibaldi. — 11. Giosue Carducci.

1. — Riassertore della storicità dello spirito, dinanzi alla pratica e al costume della Controriforma, fu G. B. Vico. Quelli i quali pensano che tutto lo sviluppo del pensiero moderno conduca all'idealismo assoluto, alla concezione della realtà-pensiero come totale assoluto divenire, veggono in ogni filosofo e pensatore che sia sulla linea di sviluppo della coscienza moderna un idealista più o meno consapevole e nella sua dottrina un idealismo più o meno implicito, da esplicare. Per essi il cattolicismo di G. B. Vico fu o un tributo che egli pagò alla opportunità o una specie di angolo morto del suo animo, sottrattosi a quella revisione critica che la sua dottrina imponeva. Noi pensiamo altrimenti. Il cattolicismo di Vico fu profondo e sincero: e in lui, anima squisitamente viva, esso era cosa viva: e non poteva non soffrire il disagio di un istituzionalismo dal corpo gigantesco, che aveva preteso di irrigidire la dottrina, la verità vivente, in un chiuso sistema e regime avulso dalla storia e di guidare e controllare la vita dello spirito in ogni suo singolo atto.

Certo il pensiero del Vico ci si offre come la negazione radicale dei caratteri che contraddistinguono la politica ecclesiastica della Controriforma: e

l'efficacia pratica di esso avrebbe dovuto consistere innanzi tutto nel ravvivare, nella storia della città umana che sempre si fa, la vita religiosa e quindi anche *tutta* la vita: « perchè (la pietà) era dalla Provvidenza ordinata a fondare le nazioni, appo le quali tutte la *pietà* volgarmente è la madre di tutte le morali, economiche e civili virtù: e la religione unicamente è efficace a farci virtuosamente operare, perchè la filosofia è piuttosto buona per ragionare ».

Il Vico mosse dal principio che, nel mondo umano e storico, conoscere è fare, e solo quello veramente si sa che si fa. Sicchè tutto quello che è già *fatto*, e distaccatosi dal nostro animo e consolidatosi quasi obiettivamente in natura, egli volle gettare e fondere di nuovo nel *fare*. E pensò, platonicamente, che in questo fare la conoscenza avesse la parte dominante: ma quella conoscenza che è ragione ideale eterna delle cose, la quale in noi si illumina e si dispiega e si fa chiara a noi stessi nell'operare; nel costruire cioè il nostro proprio mondo storico, così come la ragione divina costruisce il mondo della natura. E questo nostro fare non è capriccio ed arbitrio, novità totale e quindi assenza di unità, di continuità, di accrescimento interiore della vita dello spirito, perchè esso è governato da quelle ragioni ideali eterne che sono deposte da Dio nel nostro intendimento. Queste, secondo certe norme generali che Vico volle ingegnosamente definire, giovandosi della sua vasta conoscenza della storia romana e cercando in questa e nella Grecia, di preferenza, i caratteri tipici dello svolgimento di ogni storia di popoli, si dispiegano in morale e diritto e istituti religiosi e politici, con un processo formalmente identico, — onde i ricorsi storici — ma più ricco via via di concreta esperienza e di

consapevole umanità e, quindi, più efficacemente costruttivo.

Questa provvidenza umana che fa la sua storia esplica, facendola, una sovranità simile a quella che Dio esercita su tutto il reale, e quindi sulla storia medesima in quanto egli suscita l'uomo e gli pone dinanzi il mondo del suo lavoro; l'una non si identifica con l'altra, dalla quale invece dipende come da sua premessa necessaria.

Il fare suppone l'*Atto*, Dio, e suppone la materia del fare, creata da Dio. Esso domina, spiritualizzandoli, gli elementi dei quali dispone, ma che gli sono dati, come data gli è la storia già fatta, che l'uomo porta con sè e dalla quale muove, come date gli sono le ragioni ideali che nella sua azione prendono corpo e forma concreta.

Non è dunque giusto, secondo che notavamo sopra, iscriver forzosamente Vico all'idealismo hegeliano: e dire, ad es., quel che di lui diceva B. Spaventa: « La vera Unità, il vero Unico, l'Unico, è sviluppo: sviluppo di se stesso, da se stesso, per se stesso, a se stesso; cioè veramente e totalmente Se stesso. Questo è il nuovo concetto che, più o meno espressamente, consapevolmente o inconsapevolmente, è l'anima di tutta la *Scienza nuova* e il gran valore di Vico ».

Tanto poco ciò è vero che, in sede metafisica, il punto di partenza di Vico è l'opposizione recisa al soggettivismo cartesiano, origine prima dell'idealismo trascendentale. Ma non è tanto il problema metafisico — della conoscenza e delle essenze — che preoccupa Vico, quanto il problema della storia, e, più precisamente, del costituirsi della città umana: delle attività associate, del loro organizzarsi in forme e istituti giuridici e del posto che il diritto occu-

pa nello svolgimento della vita e della società umana.

E questo problema egli risolve, « più o meno consapevolmente », con il porre lo spirito inventivo e fattivo umano a fondamento della storia, con una natura che obbedisce alla sua fantasia creatrice ed attività pratica, ed entra così nel mondo storico, e con una divina idea o ragione ideale eterna che l'uomo porta con sé dall'intimo e della quale fa una vivente e progrediente concretezza storica.

Spirito schiettamente latino, egli ha liberato l'attività umana dagli impacci della storia passata e già fatta, ma ha, a un tempo, rivendicato la tradizione, facendone il precipitato storico di una spiritualità che si dispiega nel tempo. Nella sua *Scienza nuova* egli ha presentato un problema di vita come problema di dottrina e quasi di filologia storica. Intravvide, con animo commosso, la necessità di ravvivare la religione nel suo popolo, storicizzandola, e di ricondurre la società feudale del regno di Napoli alle fonti ideali del diritto romano; ma si arrestò dinanzi al compito immane che una interpretazione vitale dei suoi principii gli avrebbe posto dinanzi, e riparò sul terreno della erudizione.

Per questo i contemporanei non lo intesero e, quando la coscienza italiana cominciò a risvegliarsi, egli influì su pochi pensatori e scrittori, educandoli a un più vivo senso della storia. Fuori d'Italia restò quasi ignoto, perchè il problema che egli si era posto e il modo come l'aveva risolto erano tipicamente latini e italiani.

2. — Con Vico, siamo già agli albori del Risorgimento italiano. Molti, in Italia e fuori, datano le origini del nostro Risorgimento dall'irrompere in Italia, con le armi di Napoleone, delle idee e fremiti e

moti della rivoluzione francese. A. Solmi ha, in molteplici scritti, vigorosamente combattuto questo erroneo giudizio, dimostrando che « la formazione della coscienza nazionale italiana appartiene al secolo XVIII ed è cosa quasi indipendente dalla rivoluzione francese... Gli elementi costitutivi della libertà, dell'indipendenza, dell'unità italiana sono tutti vivi anteriormente alla rivoluzione francese e si rivelano già imponenti fin dalla prima scossa delle vittorie napoleoniche » (1). Il Solmi ricorda la pleiade degli economisti e dei politici del secolo XVIII: Genovesi, Beccaria, Verri, Filangieri, Galiani, Pagano, che non tanto introducono in Italia correnti di idee suscitate dall'illuminismo francese, quanto riprendono e continuano l'opera dell'umanesimo.

« Il sentimento nazionale italiano non si spense, nella servitù politica, se anche fu rattrappito da essa e costretto a misurare le sue manifestazioni e i suoi slanci. Già prima dell'Alfieri si hanno manifestazioni notevoli di questo insonne pensiero italiano vòlto all'indipendenza e all'unità nazionale. Non vi è soltanto il trattato del Tosini, sulle « libertà d'Italia dimostrate ai suoi Principi e popoli », non ci sono soltanto le ottave del buon Passeroni, sonanti di amor patrio, e il noto articolo di Gian Rinaldo Carli, che non andava a genio ai cosmopolitici milanesi del *Caffè*: ma vi sono tutte le opere dei maggiori scrittori d'Italia che, se anche non sempre esaltanti il sentimento nazionale, sono tuttavia ispirate da un profondo amor di patria e dal senso vivo dell'unità storica, ideale, linguistica, morale della penisola... Antonio Genovesi, nel 1757, non esita a far voti

(1) ARRIGO SOLMI, *Discorsi sulla storia d'Italia*, Firenze. VI. La Genesi del risorgimento nazionale, p. 163.

espliciti per l'unità d'Italia, comune madre nostra » (1).

Ma erano, queste, meditazioni, nostalgie, vagheggiamenti di studiosi, rielaborazioni letterarie di motivi antichi e immanenti nella nostra storia: e non possono essere prese per un principio di insurrezione e di azione.

3. — Da Parini ed Alfieri gli storici della letteratura italiana, a cominciare dal De Sanctis, datano il riapparire dell'uomo nel letterato: dell'uomo, con le sue esigenze ed ansie profonde, con un senso vivace di ribellione contro opprimenti istituti sociali, con la speranza vaga di un rinnovamento *ab imis* di tutti gli ordini civili.

Si è molto discusso se Parini e, più, Alfieri fossero già dei romantici e di dove venisse il loro romanticismo. Certo le nuove inquietudini e l'acredine della ribellione e le audaci speranze andavano crescendo e maturando altrove: nell'illuminismo francese, nello *Sturm und Drang* tedesco, nel romanticismo rousseauiano. Esse penetrarono facilmente in Italia, dove già, per impulsi proprii, benchè deboli e sopraffatti dal cattivo gusto letterario, curiosità e interessi più vivacemente umani erano, come abbiamo veduto, ben desti: e non è meraviglia che il lievito rivoluzionario si attaccasse a spiriti meglio temprati e vi suscitasse fermenti « romantici » o, meglio, nuova severità e fierezza di opposizione e di critica e audaci propositi di rinnovazione.

In Parini c'è ancora molto del vecchio letterato: il suo temperamento e i suoi gusti sono ancora idil-

(1) A. Solmi: *l. c.*, pp. 168, 169.

lici, il suo cattolicismo non accusa che rari e lievi fremiti di un rinascente senso cristiano, la sua concezione dell'uomo nuovo è assai vaga ed incerta. Ma c'è, in lui, l'animo della borghesia che, in Francia, si preparava alla grande battaglia imminente: e si manifesta come sdegno e disprezzo verso i costumi molli della classe feudale ed aristocratica, e lo sdegno risolleva la parola ed il verso a più precisi significati e ad armonia vigorosa.

Più tempesta è in Alfieri. Egli avrebbe continuato per la via nella quale si era messa la sua gioventù inquieta e prepotente se qualche cosa, venuta non si può dir bene donde, — dal polo, dice Leopardi — non lo avesse portato a commuoversi sulle miserevoli condizioni dei tempi e sulla servitù italiana e non gli avesse ispirato propositi di ribellione e di lotta: quei propositi ai quali egli, con così accurata preparazione classica e con così severa coscienza di artista, diè poi sfogo nelle sue tragedie.

Ma, di dovunque venissero le voci che risvegliano l'allobrogo feroce, il suo animo, la sua concezione e visione di vita, sono schiettamente e potentemente italiani. Rivive in lui Machiavelli: il Machiavelli migliore, quello dei discorsi sulla prima Deca di Tito Livio, l'ammiratore ed esaltatore della *virtus* romana. Ma quella che in Machiavelli era passione raccolta e repressa di cittadino deluso, raffreddata dalla consapevolezza della nequizia dei tempi e dal disgusto per la insanabile bestialità umana, diviene in Alfieri passione operosa ed eloquente, animata da un'intima speranza. Machiavelli si piega dolorosamente dinanzi al fato di una Italia che sta per cadere tutta in servitù, ed indaga con acume spietato le responsabilità e affida il suo sogno di libertà civile, alto su così nero pessimismo, a un principe che ab-

bia tutti i vizii del tempo per saper giovarsene a stabilire il principato, presidio di indipendenza. Alfieri insorge contro tutti i principi, esalta la *virtus* romana come norma suprema di vita, anche quando essa debba finire in tragedia; al passato ed agli eroi lontani della libertà guarda, non con nostalgia impotente, ma per ripresentarli vivi e operosi sulle scene e farli risvegliatori di coscienze e incitatori all'azione. E, nella sua opera poetica, Alfieri si ritiene vate e profeta. Di sè fa dire ai posteri:

> . . . . « *In pravi*
> *secoli nato, e pur create hai queste*
> *sublimi età che profetando andavi* ».

Grande fu il contributo di Alfieri al risveglio della coscienza civile italiana: grande, ma lento e non decisivo. Quella sua virtù, quel suo odio al dispotismo e amore della libertà non toccavano gli interessi più profondi dell'anima, non si facevano umanità schietta, che si risvegli e apra gli occhi ed aneli a una nuova vita: proponevano ed agitavano un ideale cittadino: e la città di Alfieri era ancora troppo foggiata sul ricordo classico, troppo esclusivamente *polis* e politica: ed aveva, in questo suo distacco turrito da altre sfere e campi di umanità, qualche cosa di letterario e di teatrale. La più umana e per ciò più viva e più bella tragedia di Alfieri è il *Saul,* nel quale il suo ideale civile ha minore enfasi.

4. — Con Alfieri, a ogni modo, rinasce a far storia la coscienza civile d'Italia: e rinasce come solo poteva rinascere, come una idea universale. Egli cerca l'Italia e, per i figli di essa, la libertà e la dignità di cittadini. Ma non si attarda a considerare e de-

scrivere i mali particolari del suo paese, ad intravvedere i vantaggi pratici che verrebbero ad esso da nuovi ordinamenti civili: ravviva l'idea della città, in universale; vuol riaccendere la *virtus* che è necessaria, sempre e dovunque, per costituirla e difenderla. E così faranno gli altri risvegliatori che verranno dopo di lui, identificando, tutti, le nuove sperate fortune della patria con la nuova coscienza e visione di umanità e di universalità che fremeva dentro di essi. Non si chiarisce che tardi, nel Risorgimento italiano, una azione politica della borghesia, un programma di rovesciamento dei vecchi privilegi feudali, di libertà degli scambi, di rinnovazioni agrarie, economiche, commerciali. Tutto questo c'è, ma oscuro e confuso, nella nuova coscienza civile che si va facendo: e bisogna giungere a Cavour, e al suo chiaro senso realistico, perchè agricoltura, economia, commerci, opere pubbliche, vengano al primo piano, ma non disgiunti dalla sintesi, da una visione di universa civiltà. L'Italia rinasce nell'animo di letterati, giuristi, filosofi. I politici vengono dopo, quando gli animi sono pronti.

Grandissima, in questo risveglio spirituale, fu la efficacia di un poeta, Ugo Foscolo, anzi di una sua sola e breve poesia — poche centinaia di versi — *I Sepolcri.* E non sono nemmeno una poesia « patriottica »; nessun accenno in essa, all'Italia, ai dolori ed alle speranze di questa, ai tempi del poeta, pieno la fantasia e l'anima di immagini dell'Ellade.

Quel che domina, nei *Sepolcri,* è il senso vivo, espresso in versi magnifici, di rara potenza suggestiva, della *umanità* della patria, della città terrena. Gli uomini si associano, costruiscono la città, la accrescono e difendono perchè sono uomini, per nutrire e placare i loro più semplici e profondi affetti umani.

.... « *Nozze, tribunali ed are*
diero alle umane genti esser pietose
di sè stesse e d'altrui... ».

Si amano quelli che vengono e si amano quelli che partono. Assai triste è la sorte dell'uomo che pensa alla sua dipartita, se egli « non lascia eredità di affetti », se non pensa che il suo sepolcro sarà visitato dai cari, nell'animo dei quali egli ancora vivrà. La città è questa durevole comunione delle generazioni nel tempo, testimoniata dai sepolcri. E in questa pietà per gli estinti, la virtù e il valore di essi permangono come patrimonio sacro della città e « a forti imprese il prode animo accendono ». E se la storia umana è storia di sventure, e il sacrificio degli eroi è spesso inutile, e le città sono devastate e sommerse, Ettore avrà onore di pianto

« *fin che sia bello e lacrimato il sangue*
per la patria versato.... ».

E se il tempo travolge tutto, ed anche le tombe si dissolvono in polvere, c'è pur qualche cosa che rimane, ed è la suprema bellezza e il supremo valore, una immortalità a pena intravista, una ricchezza oltre il tempo.

Ha fine la storia: e ancora

« *le Pimplee fan lieti*
di lor canto i deserti, e l'armonia
vince di mille secoli il silenzio ».

Questa parola andò diritta al più profondo animo degli italiani colti. Il suo suono destava echi innumerevoli, rianimava i sepolcri, avvicinava i secoli lontani, rinnovava il significato di parole trite e consunte, liberava le nozioni di patria e di città dalla

menzogna retorica che le aveva impoverite e nascoste, chiamava ad attingere impulsi e forze per la nuova storia alle fonti vive della più schietta umanità.

Diceva De Sanctis, dopo aver parlato della morte della letteratura italiana nel Seicento, che essa « non poteva risorgere che con la resurrezione della coscienza nazionale ». Ed infatti, quando risorge, riacquistando « la serietà di un contenuto vivente nella coscienza », « la base del contenuto è morale e politica: è la libertà, l'eguaglianza, la patria, la dignità, cioè la corrispondenza fra il pensiero e l'azione ». E tutto questo è nel carme del Foscolo, verso che suona e che crea; e vi è, fuso, incandescente, pronto ad esser gettato nelle nuove forme. Per la loro originalità e novità e ricchezza di umanità e mirabile rispondenza all'avida sete di un popolo che risorgeva e nel quale un così grande e ricco passato si ridestava, rifacendosi presente, *I Sepolcri* del Foscolo, inimitabili, ebbero una così straordinaria efficacia.

5. — La poesia di Leopardi sboccia nel più cupo periodo della reazione: e sboccia in un giovane isolato nel suo «natìo borgo selvaggio», avido di sapere, chiuso nella vasta e ricca biblioteca paterna, nutritosi di classicità, malaticcio, sognatore, e dalla poca salute, dalla umiliazione quotidiana del suo animo di titano nella grettezza arida del mondo circostante fatto incline al pessimismo.

Nei canti del primo periodo c'è un fervido anelito di risveglio e di libertà e un alto ideale civile: nobili sensi che il giovanetto aveva appreso dalla conversazione con gli antichi e che suonano quindi, dinanzi alla dura realtà dei tempi, alti e lontani.

Poi il pessimismo, guadagnando l'animo del poeta, lo raccoglie in più cupi pensieri, lo distrae dalle cure patriottiche. Anche la patria è una illusione. Alla virtù civile di Bruto minore irridono i numi e il destino. Le novità della macchina e della tecnica e le speranze da esse suscitate gli sembrano ingenuità, più che di fanciulli, di sciocchi. Vengono gli anni nei quali delle illusioni che avevano empito la sua prima giovinezza nulla più gli resta e solo lo domina il pensiero e un desiderio accorato dalla morte. E il suo verso mirabile si fa espressione di un atteggiamento, dinanzi alla realtà ed alla storia, che trascende ogni condizione di tempi e di luoghi e raggiunge l'universalità di un senso umano di scoramento e di protesta dinanzi

« *alla infinita vanità del tutto* ».

Ma una così perfetta opera di poesia e una così limpida ricchezza di pensiero furono, comunque, un grande dono fatto all'Italia, in un periodo in cui giovava che questa fosse fortemente richiamata al senso della bellezza, ad una fredda osservazione della realtà umana, ad un proposito virile di affrontarla quale è, senza infingimenti e senza viltà. E sdegnosamente virile è il pessimismo di Leopardi. La sua etica è disprezzo di ogni forma di servilità, di ipocrisia, di stanchezza e vecchiaia morale; la sua attività letteraria è dominio di tutta la nostra tradizione, dal greco di Omero all'italiano infrancesato o purista del suo tempo, dalla filosofia degli antichi a quella dei contemporanei.

6. — Ma non bastava ridare agli italiani il senso della umanità della patria. Da quando il fuoco di Vesta si accese sul Foro essi avevano sempre intima-

mente associato la città e gli Dèi, la vita pubblica e la vita religiosa. Questo intimo accordo, radicato nel più profondo dell'anima italiana e divenuto per essa un modo di vita, aveva condotto alle esagerazioni e falsificazioni della politica ecclesiastica della Controriforma: bisognava ricondurlo con violenza al suo significato e valore originario, universalmente umano. E fu l'opera di Mazzini, anima profondamente assetata d'infinito e di Dio, sacerdote — e spesso, come gli fu rimproverato, pontefice, nella assolutezza del suo domma e nel fervore della sua propaganda — prima e più che uomo politico. I principii dell'89 non sono che una pagina nella rivelazione progressiva di Dio all'umanità; la democrazia è menzogna se non è una fede; nessuna anima è veramente capace di sacrificarsi per la patria se non vede nel sacrificio la dedizione volenterosa di tutto se stesso ad una causa che abbraccia tutto il destino dell'anima immortale ed è nelle mani di Dio. La causa dell'Italia, che chiede e vuol ridarsi indipendenza e unità, è, identicamente, la causa di tutti i popoli oppressi, anzi di tutta la civiltà di occidente, che deve ridarsi un ordine nuovo. E non si intende Giovane Italia senza Giovane Europa.

La realtà umana, sociale e storica, è, per Mazzini, Dio e Popolo. Egli cerca pericolosamente di liberare l'idea di Dio dalle vecchie dommatiche, ma non si perde in una vaga concezione panteistica e non cede alla sottile insidia idealistica di una divinità che si fa. Con tutto il pensiero e tutta la tradizione latina, cattolica, italiana, egli riconosce Dio come Colui che è, come Volontà creatrice ed ordinatrice, che fa gli uomini perchè sieno liberi e per liberarli si manifesta ad essi e li muove e li chiama ad una unità politica e religiosa della quale egli è il centro

vivente. Nel suo concetto di « popolo » c'è invece l'enfasi rivoluzionaria e l'impeto romantico e l'illusione ottimistica di chi crede che, maturi oramai i tempi, l'umanità e la civiltà stanno per uscire dalle tenebre alla luce, dalle tirannidi alla libertà, dall'odio all'amore. Ma era, questo ottimismo, la sua escatologia e parusia. Ogni fede ardente in una idea nuova colora di sè tutta la realtà ed annunzia una palingenesi.

Troppo ci sarebbe da dire e da citare se volessimo insistere su questa vocazione propria di Mazzini, che fu di richiamare gli italiani al senso della divinità della città; ci limiteremo a riferire un brano di quel che egli scrisse, nell'ottobre del 1849, sullo spirito e sull'opera dei reggitori e difensori della repubblica romana, insorgendo contro lo strazio che se ne era fatto alla Camera francese, in una discussione durata tre giorni (1):

« Noi non siamo continuatori di Voltaire e del secolo XVIII. Essi negarono, distrussero; e, perchè distrussero, noi cerchiamo fondare; perchè negarono, noi affermiamo. L'umanità oggi, come sempre, è profondamente, inevitabilmente religiosa; e perchè è religiosa, muove guerra al papato, forma, fantasma di religione, non religione.

« L'accusa di irreligione, di pura e semplice negazione di ogni autorità, gittata alla Democrazia, è indegna oggimai di qualunque guardi con occhio imparziale alle sue più pure e potenti manifestazioni. Noi tutti combattiamo per conquistare al mondo una Autorità; noi tutti invochiamo il termine di un periodo di crisi nel quale dei due criterii di verità,

---

(1) *Roma e il governo di Francia.* Ediz. Nazionale, vol. XXXIX.

coscienza dell'Umanità e coscienza dell'individuo, che la Provvidenza ci ha dati, ci rimane solo il secondo. Chiediamo un Patto, una fede comune, un interprete alla legge di Dio. Ma perchè questo Patto sia religioso ed abbia mallevadrici dell'osservanza le anime nostre, è necessario che la nostra coscienza lo accetti liberamente; perchè questa Autorità possa dirigere la nostra vita, è necessario che essa abbia fede in sè, che il mondo abbia fede in essa, che essa sia *verbo* d'unità, di progresso continuo, di scuoprimento incessante del vero. (Autorità, da *auctor,* che produce, che accresce). E diciamo che non uno di questi essenziali caratteri fa sacro in oggi e fecondo il Papato. Il grido di libertà che s'innalza ai popoli è grido di emancipazione da un'Autorità incadaverita, inciampo alla nuova. Una grande rivoluzione è segno di morte a un Potere esaurito, e iniziativa di un altro che intenda la *vita* e ne consacri tutte le manifestazioni a progresso coordinato e pacifico...

« Perisca dunque il Papato, e viva l'Italia. Se la Chiesa, disse il P. Ventura, non cammina con i popoli, i popoli cammineranno senza la Chiesa, fuori della Chiesa, contro la Chiesa. Contro la Chiesa? no; noi cammineremo dalla Chiesa del passato alla Chiesa dell'avvenire, dalla Chiesa cadavere alla Chiesa di vita, alla Chiesa dei liberi e degli eguali, dove regge chi più serve i fratelli, dove il seggio della Fede non si puntella con la violenza. V'è spazio che basta per Chiesa siffatta fra il Vaticano e il Campidoglio...

« E — continuava, volto a Montalembert — questo grido dell'anima mia, questo convincimento che nulla può svellere è grido, o Signore, di tutta la gioventù italiana... Voi potreste spegnere il mio, non il suo grido. Voi potete cancellare molte vite, ma non

la Vita. La vita di una Nazione è cosa di Dio. Tutti i vostri sforzi romperanno contro il decreto della Provvidenza. L'Italia sarà.

« E il giorno in cui l'Italia sarà, che avverrà del Papato? ».

C'è, in questa pagina mirabile, tutto Mazzini, con la sua teologia. E c'è anche, a poco più che due mesi dalla caduta della Repubblica romana, nella « gloria di un martirio che racchiude la promessa della vittoria », l'irritazione dell'animo commosso ed esacerbato.

Essa appare specialmente nell'ultima domanda. Che cosa sarebbe successo del Papato, triumviro Mazzini, se Pio IX non fosse fuggito e se la Repubblica fosse durata più a lungo? Nulla. Pio IX avrebbe continuato a governare la Chiesa e la Costituente gli avrebbe fatto una legge delle guarentigie, forse anche una Città del Vaticano, con più di 400 sudditi.

Senza la fede religiosa di Mazzini resterebbero incomprensibili la temperatura ardente della sua anima, l'inesausto fervore del suo sacrificio, l'efficacia della sua opera. Bene comanda e sicuramente chiede chi mostra di non cercar nulla per sè, di dedicarsi e perdersi e dimenticarsi tutto nell'opera che egli compie: le volontà timide e incerte credono in lui e, per il vivo esempio e l'autorità di lui, nella causa che egli propugna e che, sola, senza quella testimonianza ed appoggio, non vincerebbe la loro esitazione. Mazzini fu, per più di una generazione di italiani, l'amore della patria, il ricordo della grandezza passata, il cruccio della miseria presente, il bisogno di farsi una patria libera per animi liberi, e un proprio mondo storico più sereno, più vasto, più bello che diveniva, d'un tratto, volontà, proposito

generoso, parola d'ordine, *azione*, mentre era stato così spesso sino ad allora reminiscenza, espressione retorica, velleità e vagheggiamento.

Per essere e fare questo Mazzini prese le mosse da più alto. Ma l'essenza della sua fede, il vivo segreto focolare della sua volontà, il Dio al quale egli richiamava tutto e dal quale tutto faceva discendere, non ebbero intenditori e seguaci: e della sua solitudine andò, con gli anni e con l'esperienza, crescendo in lui l'amarezza. Uno dei più formidabili agitatori di uomini e suscitatori di azione che la storia abbia mai avuto vide disperdersi quasi tutti i suoi nella pigra soddisfazione dei risultati raggiunti e spegnersi lentamente la luce dell'idea che li aveva abbagliati e commossi: nè lo avrebbero confortato i pochi fedeli superstiti, divenuti una chiesuola echeggiante, in una atmosfera senza risonanza, la parola del Maestro.

7. — A questa parola era rimasta estranea, quando non l'aveva apertamente ripudiata, la coscienza cattolica degli italiani, senza la partecipazione almeno indiretta dei quali il Risorgimento non sarebbe stato possibile.

Era quindi necessario trasferire anche questi nel nuovo clima storico: opera difficile, che significava riaccendere nella religione la religiosità, trasferirla dalle opere all'animo, liberarla dall'artificio e dalla menzogna di un volto imposto dalla paura e dalle convenienze sociali; portare i cattolici a guardare con più simpatia e comprensione le nuove correnti di pensiero e di attività, criticandone gli errori e condannandone gli eccessi, ma riconoscendo, quando c'era, un fondo nativo di umanità e di cristianesimo operante nella storia per vie silenziose ed occulte;

disimpegnare la Chiesa dalla stretta alleanza con i vecchi ceti e istituti politici, riavvicinarla al « popolo », al quale si rivolgeva sempre più diretto e insistente l'appello delle nuove dottrine e istituti politici, prepararla a rinunziare a possessi e privilegî divenuti incompatibili con gli ordinamenti civili nuovi che si andavano formando e con un più intenso ritmo di vita economica e sociale.

Quest'opera vennero compiendo, con varia fortuna, letterati, filosofi, storici, uomini, in generale, più di pensiero e di studio che di azione. Primo, in ordine di tempo e per efficacia civile, è Manzoni, con gli *Inni Sacri* e, più, con i *Promessi Sposi.* Spirito profondamente serio e pensoso, egli si era convertito al cattolicismo con tutta l'anima; ed a guide della sua conversione ed interpreti della fede alla quale aderiva aveva avuto dei giansenisti, la cui severità morale e vivace senso di responsabilità personale dinanzi a Dio rispondeva così bene a quello che egli cercava nella sua nuova professione religiosa. Ma, coscienza viva di problemi vivi e italianamente consapevole dei valori istituzionali, Manzoni non poteva essere un « giansenista ».

Così nel pensiero e nella viva fede del Manzoni si compì rapidamente, e senza che egli stesso ne avesse chiara coscienza, una discriminazione netta fra i beni essenziali del cristianesimo e gli orpelli della vita devota; fra la funzione eminentemente spirituale e salvatrice della Chiesa romana e gli interessi e gli affari e gli intrighi politici nei quali si era trovato immischiato il clero, spesso con intenzione di bene, ma, alla fine, con effetti deplorevoli, come la falsa vocazione di Geltrude.

Il Cardinal Federico Borromeo è il cattolicismo della Controriforma, nei suoi aspetti migliori. Fra'

Cristoforo è l'erede diretto del misticismo francescano, il puro rappresentante del cristianesimo di tutti i tempi e di tutte le anime che hanno veramente aderito a Cristo, nella rinunzia a se stessi e nella carità operosa. Don Abbondio, con la sua paura e i suoi timidi adattamenti, porta, ignaro, il peso di significati più vasti: e ci presenta come il rovescio di quello spirito di dominio e avidità di potenza che aveva così spesso, e per tanta parte, fatto della Chiesa un vaso di ferro fra vasi di ferro: un aspetto della realtà storica del cattolicismo che non entrava nei quadri del romanzo e sul quale il romanziere non avrebbe amato di portare la sua attenzione.

Contro Manzoni fu rinnovata testè l'accusa di aver egli male servito la causa della insurrezione e della indipendenza nazionale con quel suo spirito di mite rassegnazione cristiana e con quella specie di fatalismo storico, temperato dalla fede nella Provvidenza, che gli Inni e il romanzo e le tragedie insegnano e inculcano. La Provvidenza conduce la storia per vie misteriose ed occulte. Quando Renzo esclama che, infine, c'è giustizia a questo mondo, egli era — dice il romanziere — così fuori di sè, che non sapeva bene quel che si dicesse. La Provvidenza nella quale il Manzoni crede, raddrizza bensì i torti e vendica gli oppressi, non in questo mondo, ma nell'altro, nel suo. E se talora li raddrizza in questo mondo e Renzo e Lucia possono infine sposarsi, si tratta proprio di una avventura romanzesca. In questo mondo, ci sono sì la giustizia e la pietà, nelle anime nelle quali è Dio presente: ma sembra che le loro sorti, nel piano divino, e il loro stesso prevalere nella storia, sieno strettamente associati col dolore e col sacrificio, come ci si poteva attendere in una religione della quale il divino fondatore costituisce i tesori col sangue del suo sacrificio.

Ma, in un così vasto moto come il Risorgimento, molti sono i compiti: e Manzoni non ebbe quello di far da cospiratore e da eccitatore a rivolta, anche se non negò il suo canto all'opera dei cospiratori per una causa « santa ». Egli ebbe invece quello di contrapporre allo sterile e triste bigottismo clericale della Controriforma un cristianesimo puro e mite, umile e generoso, evangelicamente filiale e fraterno, fecondo anche di risultati civili; e di togliere così importanza, con efficacia tanto maggiore quanto meno cercata direttamente, a quello che i cattolici del tempo e l'istituzionalismo ecclesiastico pregiavano e difendevano, e restituirla a quel cristianesimo mistico e popolare che poteva così bene preparare ad accogliere tutto quel che c'era di umano e di giusto nei movimenti e nelle aspirazioni dei suoi connazionali. E il suo cattolicismo e la perfetta ortodossia di esso diedero maggiore efficacia di autorità e di esempio al suo — come allora si diceva — liberalismo politico: cioè alla causa della indipendenza e della unità italiana, Roma compresa.

E fu un servizio di pregio inestimabile reso alla rivoluzione nazionale.

8. — Con Manzoni, in Italia, il pensiero cristiano si libera dagli imbarazzanti compromessi politici nei quali lo aveva costretto la Controriforma ed acquista diritto di parola e di iniziativa nella città moderna che si andava oramai rapidamente costituendo.

Ma gli inizii erano timidi e incerti. Non bastava ignorare la Controriforma e ricominciare da capo, dalla lettura dei Vangeli. Un laico — come, ad es., Silvio Pellico, il quale vide la necessità di « preparare il Risorgimento nazionale attraverso un approfondimento della vita spirituale » — si sarebbe perico-

losamente spinto più oltre. La Chiesa stessa doveva provvedere a una revisione critica del suo recente passato. Dai *Promessi Sposi* alle *Cinque piaghe della Chiesa* di Antonio Rosmini ed al *Gesuita moderno* di Vincenzo Gioberti la via è diritta e breve.

Rosmini si ricollegava liberamente, nel suo acuto e severo esame delle norme e degli usi del cattolicismo post-tridentino, a più nobili e antiche tradizioni ecclesiastiche, come quella della partecipazione del popolo alla elezione dei suoi pastori. Un intimo senso di disciplina si associava in lui ad una sicura conoscenza della teologia e della storia. E, nella purezza e nel fervore della sua spiritualità cristiana, egli aveva inteso che ravvivare il cristianesimo e metterlo in grado di affrontare i suoi nuovi compiti, in un mondo nel quale gli sarebbe oramai stato necessario trattare, non con i potenti, ma con i molti e con gli umili, doveva innanzi tutto significare una nuova effusione di carità. Servire, e non dominare, era l'ufficio della Chiesa; e, se mai, dominare, non d'accordo con i potenti, per premere sugli umili, ma in nome delle ragioni di questi, dell'umanità e della giustizia, per mettere a posto i potenti. Era il programma che La Mennais aveva alzato ed agitava in Francia, dopo il suo primo periodo di ortodossia tradizionalistica. Ma il fiero e chiuso bretone, nel fervore della sua audacia, aveva precipitosamente rotto i ponti con Roma. Indignato contro talune manifestazioni ed effetti dell'istituzionalismo esagerato degli ultimi secoli, egli perdette presto il senso dell'istituzione ecclesiastica medesima e delle profonde esigenze spirituali che sono la sua base e la sua forza: ed abbandonò il suo cristianesimo radicale ai venti ed alla tempesta; ed esso si stemperò in furore rivoluzionario e si chiuse nella solitudine sdegnosa di un

misticismo esasperato e deluso. E i suoi discepoli, compagni delle prime battaglie de *L'Avenir*, come Montalembert e Lacordaire, lo abbandonarono. Sainte Beuve che, nella sua giovinezza, cercando ansiosamente la religione, si era affidato a La Mennais, doveva poi, in una pagina famosa, rimproverare aspramente il tribuno di non aver tenuto la promessa fatta ai discepoli ed avere abbandonato per via quelli che egli aveva « provocato alla fede ».

Rosmini, ammaestrato forse anche da questo esempio, fu invece estremamente cauto. Egli cercò dei discepoli, ma che fossero stretti da una severa legge di comunità: e ne ebbe pochi e timidi. Fu sul punto d'essere promosso al cardinalato; ma Pio IX, mal consigliato, non tenne fede all'impegno. Le sue speranze in una vasta rinnovazione del clero fallirono: ma l'annunzio così eloquente e l'autorità dell'uomo mostravano che una linfa fresca e vitale correva ancora dentro il vecchio istituto: e questo giovò molto alla causa del Risorgimento, come una potatura del vecchio tronco ecclesiastico atta a ravvivar quella linfa.

Più severa fu la critica e più vigoroso lo sforzo rinnovatore di Vincenzo Gioberti. Quella si appuntò direttamente sui caratteri e sui costumi della Controriforma: dei quali il Gioberti — esagerando, per una opportunità polemica spontaneamente subìta, senza malafede o artificio — fece gravare la responsabilità quasi esclusivamente sui gesuiti e sui loro metodi di guida delle anime e di educazione dei giovani. Accusar questi era, in parte, scolpare la Chiesa e il papato; ed apriva la via ad una nuova, libera, audace interpretazione dell'ufficio di questo in un ordine civile nuovo e, dapprima, nel moto per l'indipendenza italiana. Questa interpretazione egli

presentò nel suo libro famoso del *Primato morale e civile degli italiani.* Qualche cosa, con quel libro, mutò radicalmente nella coscienza dei cattolici italiani. La causa del legittimismo, della reazione, della Santa Alleanza, dello *statu quo* civile e politico, il « clericalismo », insomma, nella pienezza del significato che poteva avere la parola, divenne faccenda della Curia Romana, delle alte gerarchie, di alcuni ordini religiosi, di un ristretto laicato venuto su nella scuola dei gesuiti. La grande massa dei cattolici italiani e gran parte del clero stesso si persuasero che il cattolicismo non impegnava in alcun modo a seguire i dirigenti in quelle loro posizioni politiche e che si poteva quindi guardare con piena e sicura simpatia alla causa della indipendenza nazionale, sorridendo degli apocalittici annunzii di catastrofi con i quali il clericalismo placava la sua impotenza, girando al Signore la responsabilità del rimettere miracolosamente — cioè, senza il loro concorso attivo — le cose a posto.

Numerosi furono quelli i quali propugnarono, pur con grande varietà di vedute e di atteggiamenti pratici, e con scarso seguito fattivo di seguaci, un programma di rinnovamento politico italiano da raggiungere cooperante od almeno consenziente la Chiesa: e furono laici come Silvio Pellico, Cesare Balbo, Pellegrino Rossi, Cesare Cantù; sacerdoti e monaci come il P. Gioacchino Ventura, predicatore celebre ai suoi tempi, il P. Tosti, di Montecassino, l'abate Zanella, delicato poeta, e molti altri.

9. — Il primo periodo del pontificato di Pio IX, dalla amnistia politica ai timidi inizii di una partecipazione alla guerra contro l'Austria, aveva fatto sperare agli italiani l'effettivo concorso del Papato

all'opera dell'indipendenza, e riservato alla Chiesa un posto d'onore nei nuovi ordinamenti politici. Il '48 fu guelfo. Le costituzioni largite in quell'anno da varii sovrani avevano tutte inizio, come lo Statuto piemontese, dal riconoscimento del cattolicismo come religione ufficiale dello Stato. La defezione di Pio IX, lo spergiuro dei Borboni, il riconfermato predominio austriaco in Italia distrussero quell'accordo: e il '49 fu ghibellino. Solo la monarchia di Savoia tenne fede allo Statuto: cattolica, ma schiettamente devota alla causa che Carlo Alberto aveva fatto sua, essa divenne punto di equilibrio delle due opposte correnti, centro di coesione, volontà, operante sul terreno politico, della nuova coscienza nazionale unitaria, pronta alle audacie che la rivoluzione esigeva, ferma nella prudenza necessaria per evitare i due estremi e per inserire la causa italiana fra le questioni vive ed urgenti della diplomazia europea.

Camillo di Cavour fu l'interprete e l'artefice abilissimo di questa politica, saggia a un tempo e generosa, ed ebbe in grado eminente tutte le qualità dell'uomo politico: visione chiara e sicura della realtà, prontezza a discernere e cogliere le opportunità, abilissimo maneggio degli uomini, destrezza somma nel far convergere tutte le forze utili ai suoi scopi, nel non esasperare ed anzi, all'occasione, blandire le avverse, nell'accelerare il moto della storia senza forzarlo pericolosamente.

Ma anche Cavour non subordinò il suo fine senso pratico a un chiuso egoismo di popolo e ad un più o meno freddo scetticismo per le ragioni ideali che i clericali pretestavano o per quelle che i rivoluzionarii esaltavano. Egli pesò le une e le altre e le conciliò, sul terreno dell'azione, nel suo fervido cul-

to per la libertà, nella fede sincera e profonda che egli aveva votato a questa e che ancora, morendo, riassumeva nella sua formula: libera Chiesa in libero Stato.

Chiesa e Stato non erano, per lui, due istituti paralleli, che debbano egualmente evitare di divergere o di incontrarsi; egli li conciliava in una sede superiore all'uno e all'altro: nella coscienza dei cittadini, che doveva trovare nella religione — e in Italia, dal punto di vista dell'uomo politico, nel cattolicismo tradizionale e nella Chiesa — la sua disciplina interiore e le fonti della sua vita morale e nello Stato l'ordine della sua disciplina civile e l'efficacia della sua azione collettiva.

Quello di Cavour fu così un liberalismo eminentemente costruttivo. Egli non vedeva nella Chiesa nè un avversario da *ménager* con prudenza nè uno strumento da adoperare per fini di dominio politico. Quello che nel clero biasimava e combatteva era appunto la sua sete di dominio, il clericalismo. E pensava che la libertà avrebbe guarito la Chiesa di questo male, svincolando da rovinose restrizioni e compromissioni il suo magistero religioso, francandola dalle prevenzioni politiche non ingiustificate che le nuove generazioni nutrivano contro di essa, ravvivandone, con grande beneficio della città e dello Stato, l'opera, educatrice delle coscienze. Della libertà sfrenata, demagogicamente dommatica, fine a se stessa, eccitatrice di passioni e quindi, in fondo, disgregatrice, Cavour vedeva tutti i pericoli: e pensava che il freno e il rimedio non potessero venire che dalla fede religiosa e dalla disciplina interiore che essa dà alle coscienze.

Così, il suo stesso liberalismo impegnava profondamente lo statista piemontese alla causa di un rin-

novamento spirituale della vita religiosa degli italiani, di una vera rinascita cattolica: e la sua politica ecclesiastica e le stesse leggi eversive dovevano giovare a questo ed erano, nel suo pensiero e nella sua intenzione, un servigio reso al cattolicismo e al papato. E se in un punto il suo fine senso politico e pratico sembrò fargli difetto, fu appunto nella cura ostinata che egli mise, specialmente nell'ultimo anno della sua vita, dopo la costituzione del nuovo Regno includente il vecchio potere temporale dei papi, meno Roma e la provincia, a riconciliare il Papato con l'Italia e persuaderlo della nuova grande opportunità che gli si offriva di prestigio e di autorità spirituale. In questo il credente prendeva la mano all'uomo politico: poichè in ogni fede profonda c'è uno spostamento di prospettiva storica, una anticipazione ideale dell'avvenire.

La formula: libera Chiesa in libero Stato, non dice rapporti di contenenza o di coordinamento. Cavour sapeva bene che la Chiesa non è nello Stato: ha una sua spiritualità che si sottrae all'ingerenza di questo e una sua universalità che ne eccede i confini. E male quella formula fu corretta nell'altra: libera Chiesa nello Stato sovrano. Lo Stato, sistema concreto e storico del diritto, dà sanzione e forza giuridica a forme e istituti dei quali la Chiesa si serve per esplicare le sue attività associate: ma sulla viva sostanza di queste non ha potere.

10. — Scriveva Mazzini, nel 1847, a un suo seguace che caldeggiava l'adesione alla monarchia di Savoia, qualora questa si fosse schierata per l'indipendenza: « Io non sto contro nessuno: *sto fra voi e l'avvenire* ». Dinanzi a chi cercava i risultati vicini e scrutava le opportunità, egli non sapeva nè

voleva rinunziare ai prolungamenti necessari dell'azione nel mondo dello spirito, oltre i limiti di quel che è raggiungibile *ora*, poichè solo è bene voluto quello che è voluto per *sempre*. L'azione si isterilisce e si disperde quando si arresta e stagna in scopi particolari, dimenticando che la vita dello spirito è un crescente processo di spiritualizzazione del reale, i cui orizzonti si schiudono sull'infinito. L'eterno è la vera realtà del tempo. « Tu sol, pensando, o ideal, sei vero ».

Nell'opera di tutti i maggiori italiani c'era questo *di più* che è il prolungamento dell'azione oltre gli scopi immediati e presenti, per quanto nobili e vasti essi appaiano: una esigenza di universalità che dilatava e ingrandiva, estendendolo a tutto il campo della vita e della società umana, il problema dell'unità d'Italia. Anche Garibaldi, e lo spirito del movimento garibaldino, è una prova manifesta di ciò. L'animo di Garibaldi era più vasto della sua impresa. Egli fu la spada della rivoluzione nazionale: ma non fu soltanto un guerriero. Un senso vivissimo di umanità e di giustizia limitava in lui la violenza allo strettamente necessario, appariva frequente e spontaneo in episodii di gentilezza, faceva dell'uomo d'arme un poeta ed un asceta. Egli combatteva per l'Italia, perchè la causa della libertà e della indipendenza italiana gli appariva in una luce di giustizia e di bellezza che la faceva degna di sacrificio e di eroismo. Dove altri popoli combattessero per una simile causa egli era presente con tutto il fervore del suo animo. E combattè per la Francia minacciata dal germanesimo nel 1870; e i suoi continuatori ed eredi accorsero più tardi a combattere per l'indipendenza greca e poi, di nuovo, per la Francia invasa. Non l'animo dei condottieri del Rinascimen-

to, ma il più puro spirito della cavalleria, quale la videro e la cantarono i poeti del medioevo, riviveva in questo generoso combattente.

11. — Appartiene al Risorgimento Giosue Carducci, benchè abbia vissuto i suoi anni maturi nel periodo dei piccoli animi e delle piccole cose. Poichè della fede e degli entusiasmi di quello egli nutrì la sua forte adolescenza: ed esaltò l'animo generoso e le forti opere e il sacrificio dei migliori; e si sdegnò e disse con dure parole il suo sdegno dinanzi alla piccolezza ed alla viltà della nuova generazione.

Negli apostoli, nei martiri, nei gnerrieri della rinascente Italia egli vide riapparire la grandezza morale di Roma antica, l'anima umana « intera e dritta » ai lidi almi del Tebro; e nel loro segno illuminarsi ed ascendere nella nuova storia le più pure e nobili aspirazioni che, dilagando dalla Francia in Europa, avevano acceso tante coscienze.

Ma che cosa restava di questo mirabile sogno? Intrigo da per tutto, e vigliaccheria e mercimonio politico e trionfo dei più piatti egoismi e atteggiamenti falsi dell'animo, in un verismo arido, in un romanticismo morboso, nella religione mentita, nella triste demagogia, consigliera di rinunzie e alimentatrice di odii civili, invadenti la vita pubblica, nella quale emergevano i più scaltri. L'amore così intenso di Carducci per l'Italia era intimamente associato a un senso vivissimo della serietà, della dignità e, possiamo anche aggiungere, della santità della vita. E nella sua opera di educatore, di cittadino, di poeta egli obbedì sempre a questa austera coscienza del dovere e cercò di suscitarla e di avvivarla negli alunni e lettori.

Ma quale fu poi, veramente, la concezione che

il poeta ebbe della realtà e della vita? I suoi amori e le sue ribellioni lo portavano ad elevarsi sopra la storia, a stabilire dei valori « ideali », cioè assoluti ed eterni, a sollecitare e ad imporre a se stesso e agli altri una scelta decisiva. Ma egli si arrestò a vagheggiamenti incerti ed eclettici. Amò intensamente la vita e paventò intensamente la morte: esaltò la patria e la virtù, ma anche il vino e l'amore e la giovinezza. Nei suoi versi giovanili e della prima maturità sono tutte le collere generose, anche se talora ingiuste, degli uomini del Risorgimento e tutti i nuovi aspetti di umanità migliore che balenarono dinanzi ai loro occhi: ma vi sono, non raccolte in una potente sintesi spirituale, in un orientamento deciso, sibbene sparse e diverse e non di rado cozzanti. Con l'andare degli anni crebbe in lui il desiderio di vedere più largo, di comprendere meglio, di sostituire ai cupi contrasti della giovinezza una pacificatrice armonia: crebbe la serenità, ma non crebbe, anzi non apparve, la certezza.

A volte l'avvenire gli appare santo. Ma quello che egli vi intravvide: l'amore trionfante dell'odio, la giustizia pia del lavoro, il trionfo della nuova Roma

> « *su l'età nera, su l'età barbara,*
> *sui mostri onde tu con serena*
> *giustizia farai franche le genti* »

ed altri simili vagheggiamenti sono incerti e poco persuasivi. E il poeta stesso non ne è molto persuaso, dentro di sè; pensa che gli dèi muoiono e si rinnovano e che, in fondo,

> *ciò che fu torna e tornerà nei secoli.*

La morte è per lui riposo e silenzio. E pure egli non si quieta.

Dinanzi degli occhi smarriti,
ombra informe, che vuol l'infinito?

Sente che la storia è nulla se deve esser, così, perennemente ingoiata dal nulla, tradotta in polvere di sepolcri. Quando la sua commozione è più forte, il suo pensiero sale quasi spontaneamente a Dio, come nella preghiera che chiude l'ode al Piemonte: ma non sa mai fermarvisi. Nel « Comune rustico », che è l'esaltazione, in nuce, degli elementi essenziali della città umana, la volontà del popolo è volontà del Capo; ma questa attinge più da alto la sua forza:

« *Questo, al nome di Cristo e di Maria,*
ordino e voglio che nel popol sia ».

Nel vespro, al suono dell'Ave Maria

« ... *i poveri mortali*
piegano il capo... »

ed invade gli animi

« *un oblio lene della faticosa*
vita, un pensoso sospirar quiete »,

e l'aria si popola di spiriti. Ma dove la quiete? Carducci lamentava

« ... *quella che sempre negarongli i fati*
pace di affetti... ».

Pace, serenità e gioia egli trovò spesso nella bellezza: il culto della quale fu la cosa più salda nella sua poco consapevole religione. Quando l'arte sua giunge a una perfetta padronanza di mezzi, egli si compiace evidentemente nel verso armonioso, nella immagine nitida, nella luminosa compostezza del

quadro. Raccogliere i secoli nel picciol verso è per lui opera di bellezza. Ma l'equilibrio, che si era fatto nel suo animo e torna a suo così grande onore, fra la serietà della vita e l'universalità storica della patria e la gioia delle belle forme e che gli impedisce di finire nell'estetismo, era tutto personale e molto instabile e si spezzerà presto, nell'opera stessa di taluno dei suoi allievi e continuatori.

Così Carducci espresse nell'animo e nell'opera l'inquietudine e quasi lo smarrimento della coscienza italiana, rimasta, raggiunta che ebbe l'indipendenza, di qua dai fini ideali che l'avevano animata a compiere la grande fatica, incapace di comporre il profondo dissidio, che il passato le aveva trasmesso, fra le varie forme di universalità alle quali si era, nei secoli, elevata, di trarre da esse una sintesi nuova. Il cruccio e l'ansia del poeta erano ancora una vivente testimonianza dell'antica perenne funzione di Roma — «Roma è più che l'Italia e compendia nel suo destino il più alto destino di questa» — e del suo nuovo problema. Il guaio maggiore fu quando gli italiani si liberarono da quel cruccio, soffocandolo nel più piatto praticismo e in una menzogna che, risalendo a ritroso la storia, li ricollegava, spiritualmente, ai tristi secoli della servitù.

XI.

GLI ANNI DELLE PICCOLE COSE

1. Spirito e problemi dell'Italia parlamentare dopo il 1870. — 2. Il giolittismo. — 3. Bilancio attivo e passivo di questi anni. — 4. Imitazione e raccoglimento. — 5. Liberalismo e romanticismo. — 6. Il senso storico degli italiani. — 7. Socialismo marxista. — 8. Il materialismo storico di A. Labriola. — 9. Lo storicismo idealistico di B. Croce. — 10. R. Murri e il ritorno dei cattolici nella storia italiana. — 11. Pascoli e D'Annunzio. — 12. Il misticismo romantico di A. Fogazzaro. — 13. Nazionalismo, futurismo, « La Voce », ecc.

1. — Dopo la morte di Cavour (1861), il movimento per l'unificazione va perdendo il consenso e l'interesse vivo del popolo, diviene opera di governanti o quasi disperato programma di agitatori pertinaci. Nella guerra contro l'Austria, del 1866, che ci fruttò Venezia, vinse la Prussia per noi e pesò sul paese l'ombra di Custoza e di Lissa. I tentativi di prender Roma per iniziativa popolare, nostra, fallirono ad Aspromonte e Mentana, e misero rancori ed odii civili nelle contese politiche; e la presa di Roma, nel 1870, fu anche essa frutto di vittorie altrui. Nella nuova capitale ci insediammo timidamente, bonariamente, con un tacito compromesso col Papato, poco nobile per le due parti: per quelli che, consapevoli della loro debolezza, subivano, aspettando il miracolo; e per quelli che, incerti del loro domani e di se stessi, non cercavano di meglio che non turbare quella tacita acquiescenza. Il nuovo Stato laico non ripudiava il primo articolo dello Statuto e si dichiarava agnostico, per non ravvivare il paventato problema religioso. I clericali, nei loro

sparuti congressi, plaudivano, con sconsolato fervore, al papa-re; gli anticlericali agitavano la fiaccola fumosa del libero pensiero, non sapendo che la libertà del pensiero consiste innanzi tutto nella intensità del pensare e nella viva spiritualità della coscienza che si fa storia. Per gli uni e per gli altri, la politica non emergeva da necessità profonde dello spirito che si cerca, mascherava l'assenza di esse e si indugiava in posizioni reciproche di battaglia oramai superate: sì che vera battaglia non c'era.

Questa menzogna fondamentale domina tutta la vita italiana del tempo. A che cosa aveva condotto il travaglio del Risorgimento? Esso ci aveva dato l'unità politica e gli istituti costituzionali: risultato grande, certo, ma che doveva essere, a sua volta, una premessa. L'italiano nuovo c'era: il cittadino dello Stato moderno, laico, liberale, unitario, aspirante a prosperità e potenza: ma era nuovo nella posizione, o *finzione*, giuridica e politica, non nella intimità dell'animo, o — che è un altro aspetto della medesima cosa — nella fusione delle coscienze in operosa unità spirituale.

La grande massa degli italiani, pervasa già e scossa solo in parte dalle nuove correnti, ricadeva nella stagnante inerzia spirituale di un tempo, tutta volta a perseguire, sfruttando le opportunità del nuovo regime, i modesti interessi pratici della dura vita quotidiana. E quelli che erano di troppo in Italia trovavano sfogo nell'emigrazione, che ci sottraeva durevolmente i migliori di essi. Il clero, educato nello spirito e con i metodi della Controriforma, era inetto a discernere nuove opportunità e vocazioni in regime di libertà e nel mondo del suo proprio lavoro. La Destra, che durò al potere sei anni dopo il 1870, era definita una « consorteria » e fece una

politica saggia ma timida, più piccola della sua dottrina, come l'insegnamento di un professore di università che si facesse maestro di scuola elementare.

Le Sinistre erano una accolta di ritardatarii romantici del Risorgimento, di dottrinarii litigiosi, di professionisti avidi per i quali la fortuna politica voleva essere anche un affare privato: e si andava facendo strada un praticismo senza idealità e le idealità superstiti del Risorgimento piegavano a demagogia.

2. — La radice della decadenza politica e parlamentare, espressa nel giolittismo, è in questo: che gli uomini, i quali partecipano alla vita pubblica e salgono dai comizii al parlamento, non sentono la città, non hanno animo e qualità di costruttori di storia, ma si preoccupano solo di sè, della loro vanità, dei loro elettori, degli affari particolari e locali che li hanno aiutati, o possono aiutarli, a salire o a rimanere. L'istituto parlamentare, non sorretto da tradizioni o da vigore di personalità morali, decade lentamente presso l'opinione del Paese: la deputazione politica è un *posto* più che un ufficio; e i mediocri, giuntivi con l'intrigo e con i piccoli servigii resi, non anelano che a mantenerlo, e ad avere, in periodo di elezioni, un Governo che diminuisca ad essi quanto è possibile i rischi e la fatica della nuova battaglia. L'elettorato, nel collegio uninominale, precipita in clientele, messe insieme con infinite astuzie ed accorgimenti pratici. L'elettore mercanteggia il suo voto, soppesando l'utilità pratica dell'uno o dell'altro impiego; il candidato mercanteggia prestigio, influenza, sollecitazioni; il deputato mercanteggia il suo appoggio al Governo, lasciando ad esso l'iniziativa delle leggi e degli indirizzi più pro-

priamente politici, ma intervenendo con petulante insistenza dovunque fossero in giuoco clientele e interessi elettorali: e governa quegli che, nel mercimonio parlamentare, si è assicurato una maggioranza, mediante complicità amministrative a fini elettorali.

Eccellente in quest'arte fu Giovanni Giolitti, il quale potè così dominare indisturbato per un quindicennio (1900-1914) e dare almeno al paese i vantaggi di una certa continuità ed autonomia di Governo. Le rare e brevi e *volute* interruzioni — ministeri Sonnino, Fortis, Luzzatti; e lo stesso sarebbe stato del ministero Salandra, se non fosse sopravvenuta la guerra europea — non contano. Nè mettiamo nel conto il primo ministero Giolitti, fatto saltare dallo scandalo della Banca Romana, e l'ultimo, quando già la nuova violenza delle contese civili e il numeroso partito parlamentare cattolico avevano mutato sostanzialmente le condizioni del giuoco parlamentare e il metodo giolittiano non faceva più presa.

Non mancarono alla politica parlamentare uomini integri e autorevoli, di austero costume civile, che seppero guardare, interrogando il destino, oltre le necessità e le miserie della politica spicciola quotidiana, verso una nuova coscienza civile degli italiani e videro e denunziarono i vizii del regime, proponendo rimedii. Ma ebbero, in genere, scarsa fortuna e, quando giunsero al potere, non riuscirono a mantenerlo a lungo, e furono sopraffatti dalla mediocrità tumultante.

Ricordiamo, di essi, Francesco Crispi, che primo osò confidare in una più grande Italia; Sidney Sonnino, austero infaticabile agitatore di problemi politici, restauratore della finanza pubblica, cauto pre-

paratore dell'intervento; Giorgio Arcoleo, acuto indagatore dei vizii del nostro regime costituzionale; Giustino Fortunato, generoso difensore del Mezzogiorno; Giovanni Borelli e i suoi « giovani liberali », pionieri di una politica conservatrice dalle larghe vedute.

3. — Non sono mancati apologisti di questo periodo storico. Essi osservano che la severità delle valutazioni morali inficia una ricerca che deve essere obiettivamente storica: e che, se la vita politica italiana non si svolse secondo criterii e verso fini assegnatile dai moralisti, essa fu quale le condizioni delle cose e degli uomini permettevano e diede in molti campi frutti copiosi, come il consolidamento interno del nuovo Stato, una vasta ripresa economica, la diffusione e l'incremento della cultura, gli inizii di una nuova espansione coloniale italiana.

Non contestiamo questi risultati. Ma altro è considerare un periodo storico della vita di un paese come l'Italia nella concretezza della sua effettuale realtà ed altro è interpretare quel periodo alla luce di un *dover essere* ideale, non astrattamente escogitato, ma definito da tutta la storia e tradizione precedente, e commisurarne indirizzi, opere e risultati alle esigenze immanenti ed agli sviluppi dialettici di tutta la civiltà occidentale, nel corso della quale si attribuisce all'Italia una particolare funzione e responsabilità. Eliminare dalla storia questi elementi ideali di valutazione *che essa stessa ci offre* è impiccolire la storia; ed esaminare la vita italiana dirizzando un conto di profitti e perdite con l'occhio volto a un ristretto periodo di tempo e al puro gua-

dagno economico e superficialmente culturale è impiccolire l'Italia (1).

Il regime democratico, liberale e parlamentaristico che dominò in Italia sino al 1922 fu governo di cose più che attività dello spirito e processo ideale verso l'universalità: e quindi, necessariamente, quali che si fossero i risultati pratici conseguiti sotto l'aspetto del benessere materiale e della cultura, esso depresse lo spirito, ne oscurò i problemi immanenti e fondamentali, costituì un ceto dirigente con una selezione a rovescio, spingendo innanzi gli intriganti, i declamatori, i servi d'animo e d'opere; fiaccò l'educazione nazionale; avvilì lo Stato, minandone l'autorità.

Tali risultati non furono nè rapidi nè sempre facilmente visibili. Poichè anche la classe dirigente conservava costumi e modi di vita nei quali la tradizione aveva accumulato una grande forza morale, che è difficile disperdere in breve; e la conquista e l'uso delle libertà politiche, reagendo alla sinistra influenza di altre cause, liberarono in parte queste energie morali accumulate nel fondo della coscienza italiana dal peso degli artifizii e delle menzogne dei secoli di servitù e diedero ad esse, in taluni campi e indirizzi, una nuova efficacia.

E la scuola media classica, fulcro della cultura nazionale e della nostra coscienza storica, pur tormentata da interminabili discussioni e da frequenti ritocchi di programmi, potè mantenere quasi intatta la sua struttura umanistica e formativa e trasmettere la grande tradizione per la quale l'Italia, una e viva nei secoli, è educatrice di se stessa.

---

(1) Un largo prospetto storico della storia italiana nel cinquantennio avanti la grande guerra ed un'equa valutazione di uomini e idee e avvenimenti ci ha dato GIOACCHINO VOLPE nel volume: *L'Italia in cammino*, Milano, Treves, 1927.

Molto giovò in questo periodo, alle fortune d'Italia, la dura tenace paziente virtù del nostro popolo, la sanità della vita familiare, l'amore alla terra, la sobrietà, la sopportazione di ogni più aspro disagio: e il popolo fu spesso migliore dei suoi governanti, risanò, con il suo spontaneo buon senso, molti loro errori, e, quando venne la grande guerra, si trovò pronto alla dura disciplina ed alla tenacia e ai sacrificî necessarî.

4. — L'Italia deve al suo grande passato una cura assidua di originalità di pensiero e di iniziativa: essa deve trarre da se stessa, dal suo genio e dalla sua tradizione, sulle linee maestre della formazione trimillenaria della sua coscienza e dell'ufficio da essa compiuto nella storia della civiltà di Occidente, i motivi e le forme della sua unità e vita spirituale.

Ma assai scarsa fu, dopo l'unificazione politica, la nostra originalità: e continuammo ad imitare avidamente, derivando forme e motivi da oltre i confini.

Era forse necessario, dopo la liberazione dallo straniero e dagli istituti politici dei secoli di servitù, un periodo di raccoglimento che ci mettesse in condizione di interrogare di nuovo noi stessi, di rimeditare il passato, di renderci conto, con piena serenità ed autonomia di giudizio, delle correnti di pensiero e di forze che muovono oggi la vita contemporanea; e che un intenso travaglio interiore ci conducesse a preparare e maturare le attese nuove forme di universalità.

Il periodo che va dalla morte di Mazzini al Fascismo sarà forse giovato a questo. Certo, dopo una lunga assenza dalla storia e pigrizia e servitù spi-

rituale, posando il travaglio del Risorgimento, ci era pur necessario guardarci intorno, osservare quel che gli altri avevano intanto pensato e scritto e operato, profittare della loro fatica, trarre di dovunque, oltre che dall'antichità sempre viva, stimoli e spunti e modelli alla nostra rinascente operosità, andar cercando i nessi saldi e vitali fra una società contemporanea non dominata da noi e la società antica della quale noi possedevamo il segreto.

L'imitazione fu dunque in questo periodo un succedersi di utili esperienze e ricerche, un addestramento. Oggi noi siamo oramai abbastanza eruditi su questo mondo moderno fattosi senza e contro di noi, sulle sue umane aspirazioni e sui suoi pericolosi errori e difetti. E vogliamo tornare ad ispirarci al nostro passato, a far da noi il nostro avvenire. Il Fascismo è uno splendido inizio, sul terreno politico e sociale, e una grande promessa per le altre forme e campi dell'attività dello spirito.

Fedeli noi dobbiamo professarci alla nostra tradizione, purchè per tradizione si intenda, non una pedissequa docilità al passato, ma la continuità viva, l'unità nei secoli, della nostra storia di popolo, il permanere di talune attitudini dominatrici della realtà e di un nostro proprio modo di fare storia, il vedere le cose *sub specie universalis*, il rinnovarsi assiduamente, senza spezzare i rapporti con il passato, ma continuandolo, come viva sostanza di una spiritualità che si svolge.

Negare questa tradizione, questa unità ideale della vita italiana nei secoli, è voler riimmergersi nella barbarie primigenia: e c'è dei novecentisti che dichiarano aperto questo ripudio e questo ricominciamento.

Ma non conviene poi pensare che questa nostra

attitudine assimilatrice e dominatrice, universalizzante, funzioni quasi automaticamente e con più o meno lo stesso ritmo, come funziona uno stomaco. La vita spirituale, anche di un popolo, deve essere riconquistata ad ogni istante; essa è atto di libertà, è discernimento consapevole e scelta fra quel che ci conviene e quel che è invece difforme dal nostro animo e dal nostro dovere.

E la libertà non fu sempre operosa, e l'animo non fu sempre eguale al suo compito e la scelta non fu sempre felice, nè quindi l'assimilazione fu sempre pregevole e salutare. Avemmo un periodo di stanchezza e di dimenticanza e di servilità assai lungo e triste dalla fine del Cinquecento alla riscossa liberatrice; breve, quasi ricaduta, ma tanto più riprovevole da noi perchè più vicino a noi, è il periodo che esaminiamo.

5. — Il sistema politico-amministrativo che resse l'Italia prima della Rivoluzione fascista ebbe l'etichetta del liberalismo. E il liberalismo fu, presso di noi, frettolosa importazione e imitazione di istituti stranieri. Si aveva fretta di cancellare quelli dei secoli di servitù e non c'era tempo nè animo di innovare e creare secondo il nostro proprio genio e le nostre esigenze.

Che cosa è il liberalismo? Non è una dottrina o una prassi di vita associata facilmente definibile. E ciascun paese che lo ha adottato se ne è venuto definendo uno a suo modo: e nessuno di essi si è quietato a lungo in forme determinate, salvo forse in Inghilterra, dove mutamenti e rivoluzioni avvengono con minore scossa della struttura spirituale e giuridica del paese; e salvo in Francia, dove il regime repubblicano, sorto da una intensa sperimenta-

zione politica, ricca di eventi, e favorito da una singolare ricchezza di uomini di governo, dura da 65 anni, ma è ora entrato in una crisi profonda. Si potrebbe definire il liberalismo: una dottrina e una prassi di vita associata che pone a caposaldo e criterio supremo delle sue norme e istituti e costumi la libertà. Ma una tale formula implica una contraddizione evidente: poichè la città e lo Stato in tanto esistono in quanto di molti fanno in qualche modo uno, subordinando le ragioni e gli interessi dei privati a quelli della comunità, vietando certe azioni ed imponendone altre, educando i cittadini a fare una parte sempre più larga alla cosa pubblica. La città è dunque, inizialmente ed essenzialmente, limitazione di libertà, anche se questa avvenga in forza di un presunto contratto sociale. L'erede legittimo e diretto del liberalismo è l'anarchia, che rivendica, contro la città, l'autonomo volere dei singoli, affidando la collaborazione o alle forze spontanee della *natura* umana o ad una meccanica coincidenza di egoismi.

Una definizione più limitata, e più vicina al vero, del liberalismo potrebbe esser questa: un sistema di norme giuridiche, di diritti e istituti politici, di iniziativa pubblica, volto ad assicurare a tutti i cittadini, secondo le loro possibilità singole, il massimo sviluppo della loro... Ma quale parola metteremo qui? *Individualità* o *personalità?* La formula avrà due significati enormemente diversi, anzi contraddicentisi, secondo che useremo l'una o l'altra parola. E l'equivoco, e l'uso promiscuo dell'una o dell'altra di esse, è l'intima condanna, la critica immanente e la affannosa contraddizione del liberalismo.

Sappiamo già, noi, di che si tratta. L'individua-

lità è di dispersione, molteplicità, non-storia, non-valore; la personalità è spirito universalizzante ed unificante. Se diamo allo Stato il compito di procurare il massimo sviluppo dell'individuo, creiamo l'insanabile conflitto fra individuo e Stato, nel quale tanti teorici si sono perduti. La libertà dell'individuo è una forza non costruttiva, ma dissociatrice, antisociale. L'interesse del singolo esige talora la legge, l'associazione, la collaborazione; talora esige un freddo egoismo nemico di queste. L'individuo che cerca se stesso è in istato permanente di eresia e di scisma dinanzi alla città. Se invece assegniamo a questa il compito di svolgere al massimo grado la *personalità* dei singoli, il conflitto fra individuo e Stato sparisce, poichè la personalità implica l'universalità e l'unità: facendosi Stato, il cittadino fa più veramente ed efficacemente se stesso.

Ma allora la parola libertà, acquista un significato tutto nuovo e diverso: e sarebbe assai più proprio parlare, come faceva Mazzini, di *dovere.*

I patriotti del Risorgimento sapevano bene che cosa intendessero dire quando invocavano la libertà e si proclamavano liberali. Essi negavano un passato opprimente di servitù e di menzogna, affermavano la loro volontà di iniziativa — parola cara a Mazzini — il proposito di riinserirsi operosamente nella storia, la speranza di una patria e di un mondo umano che offrisse a tutti più largo respiro, più giustizia, più « fraternità » di intenti e di opere. L'azione provocava il pensiero, ma gli dava anche un contenuto vitale e, nei più disinteressati ed esperti, un chiaro senso del limite.

Ma quando l'azione languì, il pensiero (il liberalismo) cominciò ad essere teoria e dottrina, dialettica irosa di partiti, comodo pretesto di pigrizia

intellettuale e di volgare opportunismo. Mutato radicalmente il regime politico, raggiunta l'indipendenza e compiuta quasi l'unità, il pensiero italiano doveva trovarsi motivi e forme di libertà rispondenti alle tradizioni e attitudini del popolo italiano, ai problemi immanenti, non risoluti ma differiti, alle esigenze della nuova vita italiana. L'opera era stata già iniziata da Mazzini, Rosmini, Gioberti, Cavour. Ma non ebbe continuatori i cui nomi possano stare accanto a questi. I governanti si contentarono di un piatto praticismo. Fra gli studiosi di filosofia, di diritto, di dottrine politiche fu un correre a gara ad abbeverarsi al pensiero tedesco ed adottare i metodi tedeschi di ricerca erudita e di faticose teorizzazioni. E le dottrine politiche e storiche, sulle quali più pesava l'imitazione del germanesimo, vissero in un loro freddo ambiente accademico, senza efficacia sulla cultura e sulla vita nazionale.

Assai maggior seguito ebbe invece, per vie spesso indirette ed occulte, il romanticismo di Rousseau ed il suo concetto della libertà: Mazzini gli diede quasi diritto di cittadinanza italiana con la sua concezione, schiettamente romantica, del popolo. La democrazia radicale, libertaria, propagandistica e, dopo essa, il socialismo sentimentale e popolaresco, estraneo alle pretese scientifiche e deterministiche del marxismo, ebbero a dommi fondamentali i principii della bontà naturale dell'uomo e della bontà del « popolo », assai più vicino, nella sua umile e semplice vita, agli impulsi sani e vivificanti della natura; contro di esso stanno, e debbono essere fugate, la menzogna e la malvagità opprimente della società e dello Stato, quale i forti ed i raffinati e gli oziosi lo sono venuto costituendo per il loro comodo e dominio. Essi insegnarono quindi che bisognava mu-

tare a fondo la società, le leggi e lo Stato, distruggere l'artificiosa soprastruttura, perchè la spontanea bontà dell'uomo rifiorisse e desse tutti i suoi frutti, in una specie di nuovo paradiso terrestre.

6. — Ma anche queste facili dottrine, che parlavano in maniera così suggestiva e con così facile successo agli incolti e ai semicolti, i quali si fanno guidare dal sentimento e sono sempre perciò un poco fanciulli, non poteva attecchire durevolmente fra noi. Poichè gli italiani sono il popolo che ha più storia nel sangue, e che quindi vede e giudica le cose più « storicamente ». E non si riuscirà mai sul serio a far credere ad essi che, per fare storia nuova, bisogna uscire dalla storia, disfare tutto e ricominciare da capo: mentre, invece, altri popoli i quali portano con sè assai meno imbarazzo di storia costruita ed hanno più scarsa esperienza e coscienza, si lasciano con facilità sedurre dai nuovi miti, come è capitato, ad es., ai russi. I quali ora incominciano ad avvedersi che, finita l'opera di distruzione, bisogna pur rimettersi a fare un ordine, una società, una storia; e ricominciano subito tutti i guai caratteristici della vecchia storia; con questo di peggio che, nel tumulto, gli uomini hanno perduto tutti i presidii, elaborati e costruiti con lenta e dura fatica storica, della loro personalità giuridica ed etica.

Il senso storico avverte gli italiani che non esiste una « libertà » in generale e che solo ci sono uomini che, lottando e dominandosi, si fanno liberi; e c'è una storia che, quando va nella direzione giusta, li fa via via più liberi. Non di libertà, in astratto, si deve dunque parlare ma di crescente graduale *liberazione*, i termini concreti e i compiti della quale sono di volta in volta definiti dagli ostacoli che si

frappongono effettualmente all'azione totale umana e dal senso più o meno vivo che si ha di questi ostacoli e del fastidio che essi recano. Ma in questi impulsi ed istinti e programmi di libertà, o di liberazione, che hanno avuto tanta diffusione ed efficacia dalla metà del Settecento a noi, bisogna poi introdurre una distinzione fondamentale. Presso i popoli del nord prevale un istinto impreciso, un intimo passionale tumulto di liberazione non si sa bene da che cosa, una sorda ribellione ad ogni ordine definito, una sete di espansione ed affermazione e potenziamento dell'io individuo oltre tutti i confini assegnabili. Nei latini invece, e particolarmente negli italiani, la sete di liberazione non si disgiunge mai da una più o meno chiara visione realistica delle possibilità e dei limiti: ed è sempre presente al nostro animo il concreto mondo di lavoro nel quale questa opera liberatrice deve esercitarsi: la società e la storia.

L'italiano non aspira quindi ad essere comunque libero ed a sfogare questo impulso in uno sforzo puramente *soggettivo*, chiudendosi in sè e tormentandosi dentro sè ed opponendosi ad ogni realtà che il suo solo esser distinta e diversa da noi ci fa apparire come nemica. Egli anela invece ad una libertà che sia saldo e sicuro possesso della realtà storica; il suo sforzo non è quindi mai strettamente individuale e soggettivo, ma mira sempre a costituirsi obiettivamente in opera storica associata ed in istituti. Di qui una mirabile fecondità istituzionale, a cominciare dagli inizii storici del diritto romano; ma di qui anche il pericolo assiduo di esser come imprigionati da questi istituti storici, quando essi sono divenuti troppo potenti ed hanno sviluppato troppo vasti e forti interessi istituzionali, legandoli alle sorti dei

ceti che ne hanno in mano la rappresentanza e il dominio; come abbiamo veduto.

7. — Altra importazione ed imitazione dall'estero fu, in questo periodo, il socialismo marxista, che si definì « scientifico », in opposizione a quello utopistico, anarchicheggiante alla Bakunin o sentimentale o romanticheggiante alla Proudhon; e che fu anche detto, per le sue premesse e pretese dottrinali, comunismo critico o materialismo storico. E, se si guardi alla pura dottrina, come fu concepita ed esposta e polemicamente illustrata dai due ebrei tedeschi Marx ed Engels, nulla si può pensare di più estraneo al nostro spirito nazionale ed aberrante da esso: poichè tutta la storia italiana e le sue premesse dottrinali ed i suoi sviluppi culturali posano, come abbiamo visto, su di un chiaro e saldo concetto della personalità umana e sulla fede negli dèi o in Dio; senza il quale questo mondo latino della personalità e libertà e responsabilità e universalità storicamente dispiegantesi non ha consistenza nè valore.

Il materialismo marxista, invece, come è ben noto, cancella dalla storia Dio ed ogni valore immanente ed eterno ed ogni realtà spirituale o « metafisica »: e di tutte le idee e dottrine e istituti nei quali si tradusse e operò questo mondo della interiorità e dello spirito fa delle semplici soprastrutture ideologiche, delle mitologie e delle entità astratte, vòlte a dare una interpretazione fanciullesca di una prassi umana i cui intimi motivi sfuggivano alla conoscenza, ed impiegate, in un secondo tempo, artificiosamente, a nascondere l'effettuale processo di questa prassi. Origine e motivo di ogni attività umana sarebbero invece i bisogni pratici della vita ai quali l'uomo provvede con il suo lavoro: e il « filo con-

duttore » degli sviluppi storici di questa attività sono i mezzi di lavoro dei quali gli uomini dispongono e le varie maniere di possesso di quei mezzi e i rapporti economici e politici nei quali li stringe l'uso di quei mezzi.

Questa dottrina, la quale ci viene di quando in quando ripresentata come nuovo realismo o criticismo o prammatismo, è in stretto necessario rapporto con il problema che primo si pose ai risvegliatori ed organizzatori del proletariato tedesco, il quale aveva così scarso ingombro di cultura e di storia. Si voleva creare in questo una mistica fede nella possibilità e pratica effettuabilità del passaggio dalla società economica capitalistica alla società comunistica. Questo problema economico fu, per esigenze di pedagogia quasi infantile, isolato da tutti gli altri, che vennero mentalmente soppressi, con quello che fu detto il *rovesciamento* dell'hegelianismo. Al posto dello Spirito-pensiero, furono messe la materia e le esigenze pratiche della vita terrena. E tutto diveniva semplicissimo.

Questa dottrina ebbe largo seguito anche in Italia, per varii motivi: perchè, ideologia grezza e violenta, essa servì, come una fiammante bandiera o una fanfara militare, a far colpo sulle masse operaie e stimolarle all'uso dei diritti politici, conquistati anche per esse dalla borghesia; perchè nel movimento da essa suscitato confluivano passioni antireligiose e irrequietezze romantiche; e perchè, infine, il movimento si prestava assai bene alle ambizioni politiche di agitatori spregiudicati, che, con il loro demagogismo, peggiorarono il costume politico.

Ma, antistorico ed eminentemente dissociatore, per il suo spirito originario e per le collaborazioni che andava raccogliendo e inalveando, il socialismo

marxista doveva incontrare tanto maggiori difficoltà quanto meno poveri di storia e più profondamente intrisi di tradizione umanistica e cristiana erano i paesi nei quali lo si voleva diffondere.

8. — In Italia, la divulgazione che di questa dottrina fu fatta dal socialismo militante, capeggiato da Filippo Turati, per uso elettoralistico, le incomprensioni, gli ingenui o dotti travisamenti, le fallacie logiche, gli errori di tattica ai quali essa diede luogo ebbero un critico acuto e spietato in Antonio Labriola. Fu singolare ventura — o singolare potenza dello spirito italiano — che rivendicatore e maestro di storia dovesse farsi presso noi un comunista. Il Labriola, cresciuto a Napoli nel gruppo dei ferventi hegeliani che facevano capo a Vera ed hegeliano nei suoi scritti giovanili, passò poi a studiare in Germania, dove si convertì al marxismo e strinse amicizia con F. Engels, il fido collaboratore di C. Marx. Tornato in Italia, e conquistata la cattedra di filosofia della storia all'Università di Roma, egli si fece banditore ed interprete ufficiale del marxismo ortodosso, ma senza rinunciare ad un lavoro assiduo di comprensione e di critica. Era, del resto, il suo stesso temperamento, più di critico che di costruttore di sistemi, che lo aveva condotto al marxismo.

Il Labriola non temperò in nulla il dommatismo antimetafisico dei suoi maestri ebrei. Egli soleva ripetere, con Feuerbach, che non Dio ha fatto gli uomini, ma gli uomini hanno fatto Dio; e che questi, messo sempre a servizio dei dominatori, non è proprio la migliore delle cose che essi hanno fatto. La sua filosofia è filosofia, non dell'essere, ma del divenire totalitario, della dialettica che procede per via di negazione e negazione della negazione.

E pure non è senza significato già il fatto che il Labriola, in lotta aperta con i politici del socialismo, si trovasse, in argomenti decisivi, come quello dell'espansione italiana in Africa, a difendere la politica borghese contro il loro astrattismo demagogico. In realtà il comunismo critico ebbe in Labriola un temperamento, o una correzione, a pena visibile dagli spiriti superficiali, ma che ha, nella sostanza, un valore decisivo. Poichè egli fu innanzi tutto uno storico, ed ebbe vivissimo il senso della storia. Insorgeva contro quelli che, in nome del materialismo volgare, e del suo determinismo, pretendevano di ridurre la storia degli uomini a storia naturale e di definire leggi quasi meccaniche dello svolgimento storico. Con l'uomo appaiono, nel mondo della natura, il pensiero e la consapevolezza e quel tanto di autodeterminazione, o libertà, che essa necessariamente implica; i motivi fisici si convertono in elementi e momenti psichici; e in questo nuovo processo, diviso da quello fisico da una interruzione profonda, avvengono complicazioni e precipitati e orientamenti nuovi che non si possono « presumere » nè ridurre a formule: sicchè la storia, ed un qualsiasi periodo od aspetto di essa, ad es., il cristianesimo, bisogna innanzi tutto studiarla e cercare di comprenderla nel suo effettuale sviluppo e nella vivente complessità di rapporti che hanno in essa tutte le sue parti e nella incessante novità delle sue costruzioni.

Questo concetto che il Labriola aveva della storia ci consente di fare, nella sua opera di studioso e di educatore, una distinzione radicale. Quello che di lui maggiormente importa e che del suo « comunismo critico » il pensiero e la vita italiana presero e si assimilarono, è la concezione *processuale* della

storia, la ricerca degli obiettivi rapporti genetici che collegano i suoi varii momenti, il disdegno per le molteplici e varie finzioni sentimentali o pseudo-concettuali, mitologie ed astrazioni, con le quali interpreta la storia chi non la fa, ma vuol solo adattarla alle sue ingenue aspettazioni ed al suo scarso intendimento. C'è, qui, insomma, una possente affermazione della storicità del reale umano e di quel coincidere del sapere e del fare che già Vico aveva annunziato. Quanto al dire, poi, che cosa *sia* questa realtà che si fa, qui si torna alla metafisica e alla fede e quindi, anche, ad un inevitabile dommatismo. Dire che essa realtà è materia, e solo materia, e non spirito, solo divenire e non anche essere, solo tempo e non anche eternità, questa è presunzione dommatica e non consapevolezza critica, non « immanenza del pensiero nel realmente saputo »; è, anzi, pensiero che non sa pensare veramente se stesso. Poichè nella storia, in sostanza, si trova solo quello che ci si mette: e saper questo è il più vero e coerente umanesimo.

Dal « materialista » Labriola era facile il passaggio al suo amico francese Giorgio Sorel, del quale gli italiani debbono a lui la conoscenza e i cui scritti diffusero fra noi una concezione del socialismo volontaristica e mistica che lo volse all'intervento in guerra e al fascismo.

9. — Allievo ed amico di Labriola e curatore della pubblicazione dei suoi *Saggi sul materialismo storico* fu Benedetto Croce, che ne riprese anche e ne continuò la dottrina. Ma Croce, nepote degli Spaventa, era già imbevuto di idealismo hegeliano; e ricapovolse Feuerbach e Marx, che avevano, come si è detto, capovolto Hegel. Dove quelli, e Labriola,

parlavano di *materia*, egli disse *spirito*: e la differenza, in fondo, era minore di quel che possa parere a primo aspetto: poichè, dall'una parte, la materia, facendosi storia, era divenuta, col Labriola, pensiero e consapevolezza e critica e iniziativa; e, dall'altra, la realtà, pur se decorata del nome di spirito, era del pari intesa monisticamente e totalitariamente come divenire; e ciascun momento di questo era diluito e risolto nella sua intima connessione con tutti gli altri.

Questa concezione *processuale* della realtà che, applicata alle cose umane, è storicismo puro, comune a Labriola ed a Croce, ha una parte che diremmo costante ed una variabile. Altro è, lo abbiamo già detto, pensare la storia come processo, altro è dire di che cosa è fatta la storia, o, meglio, chi è che, in ultima istanza, fa la storia. Prima che idealismo e materialismo assumessero, nello svolgimento del pensiero europeo, l'atteggiamento che li ha caratterizzati per tutto il secolo scorso, in una antitesi che ci dà oggi un senso di stanchezza, Vico aveva proclamato la convertibilità del pensiero e dell'azione, del vero e del fatto: e bastava già a Croce richiamarsi a Vico, come egli fece, per esser portato a dare alla dottrina della processualità della storia un più largo respiro filosofico e più vasto campo di applicazione.

Intendere la storia come processo e far coincidere in esso conoscenza ed azione non aveva quindi alcun nesso intrinseco e necessario con il socialismo; e fu facile a Croce operare la disgiunzione. E gli fu facile, anche, svincolare lo storicismo dal materialismo. Il materialismo *esteriorizza* la realtà: non la vede che come quantità, forza, posizione nel tempo e nello spazio. Tradurre i problemi umani in pro-

blemi di lavoro — applicazione dell'animo a vincere la resistenza della realtà esteriore — e di rapporti derivanti dal lavoro e dal possesso degli strumenti di lavoro non è già definire la realtà umana, ma stabilire un *punto di vista* su di essa: punto di vista che lascia alle spalle, e fuori del proprio campo visivo, la *interiorità*, che è carattere essenziale dello stesso pensiero, e la volontà, che è dominio delle cose.

Bisognava quindi accogliere nella nozione di *processo* il pensiero medesimo e l'azione volontaria, finalistica, liberamente creatrice. Ed a questo è servita a Croce la nozione di spirito. La ricerca della coincidenza di pensiero e azione può esser fatta in due direzioni diverse ed opposte: o si riimmerge il pensiero nella prassi, come voleva il marxismo, o si eleva la prassi a pensiero, come vuole l'idealismo. E in questo secondo caso il problema della storia diviene problema della conoscenza: del conoscere la storia, e di un conoscere che si fa storia. Questa esigenza condusse Croce ad introdurre nell'hegelianismo una modificazione sostanziale, per ricondurre nel concreto terreno della effettuale realtà un Logo alle prese con se stesso, e che si era perduto nell'astrattezza di quello che fu detto panlogismo. Croce abbandonò (quel che è vivo e quel che è morto della filosofia di Hegel) la dialettica dei contrarii e la sostituì con la sua filosofia (che non può, propriamente, esser chiamata dialettica) dei distinti.

Sono note le distinzioni del Croce: attività teoretica e pratica, e attività pratica economica ed etica. Ma quello che il pensiero distingue la vita, cioè la storia, riunisce; e la filosofia, volendo esser sintesi, diviene, per Croce — gli perdoni il lettore la cacofonia — metodologia della storiografia: immanenza del

pensiero, non nel « realmente saputo », come diceva Labriola, opponendo ancora soggetto ed oggetto, ma nell'effettualmente operato, posto, creato. (E' notá, del resto, l'avventura di Croce: cercava la storia e trovò l'arte).

Necessario è dunque distinguere, anche in Croce, la concezione della processualità e dell'unità inscindibile, in essa, di pensiero e prassi, dalla interpretazione filosofica della realtà che si fa storia e del soggetto operante nella storia. L'idealismo trascendentale, unisoggettivistico ed ateo, al quale Croce aderisce, è intimamente estraneo allo spirito italiano; ed è questa una delle cause della caducità, già manifesta, del suo sistema. La revisione critica degli « idoli » del mondo letterario e culturale italiano ha avuto invece una larghissima efficacia ed è in gran parte acquisita alla storia della cultura italiana.

10. — La storia la fanno gli uomini. Questo insegnava Vico, cattolico. A lui ed agli spiritualisti si oppone che, se invece è Dio che la fa, vedendola tutta dispiegata nell'atto del suo eterno pensiero e suscitandola nel tempo con la sua attività creatrice, la quale è, dunque, agli inizii ed al termine e nel fondo stesso di ogni attività di « cause seconde », gli uomini non fanno che eseguire e quasi ricopiare nel tempo quel modello eterno; ed anche questo poco fanno essi per modo di dire; poichè in tanto muovono, sempre, in quanto sono mossi: in tanto agiscono, in quanto sono agiti, essi stessi, dall'Atto divino.

Tratteremo in altra sede, con l'ampiezza necessaria, questo grave argomento. Ci limiteremo qui ad osservare che una tale speciosa obbiezione può essere facilmente ritorta contro chi la muove. Proprio nel materialismo o nell'idealismo trascenden-

tale non sono gli uomini che fanno la storia, appunto perchè essi non sono *soggetti veri*, e quindi agenti autonomi e liberi, ma vengono risolti nella totalità della materia o dello spirito assoluto.

La concezione processuale della storia non è, quindi, necessariamente legata al monismo ateo. Essa fu infatti ripresa, alla fonte stessa dell'insegnamento del Labriola, da taluno che la applicò, con ferma fede di credente, a una revisione critica dell'atteggiamento dei cattolici italiani nella cultura del loro tempo e nella vita del loro paese.

Già dalla Controriforma i cattolici italiani avevano derivato aridità di vita interiore, timidezza intellettuale, docilità prona dinanzi ai poteri costituiti, difetto quasi totale di iniziativa e di senso di responsabilità personale nell'azione religiosa e civile. Essi subivano quindi una storia già fatta, statica, rigida, consunta, non facevano storia. Dinanzi alla rivoluzione, portata in Italia dagli eserciti francesi, ed all'inquietudine che la seguì e al risveglio della coscienza nazionale, che non sarebbe stato possibile se non come un risveglio della coscienza tutta quanta, e che prendeva quindi atteggiamenti spregiudicati e rinnovatori verso i vecchi regimi, in tutto questo oscuro tumulto di un nuovo mondo in formazione il clero educato nei seminari e i cattolici educati nei collegi di religiosi, incapaci di discernere e di giudicare storicamente, videro forze dell'inferno scatenate contro la Chiesa e condannarono tutto in blocco, senza leggere nel fondo, senza poter dividere quello che era eccesso di reazione o impazienza di animi indocili o frettolosa esperienza di novità, dal processo medesimo della storia che si andava facendo e dallo sviluppo di germi e di esigenze poste in esso dalla fede cristiana medesima.

Compiuta, con il 1870, la spoliazione politica del papato, estesa a tutta l'Italia la nuova legislazione laica e liberale, aperta a tutte le credenze e le opinioni la via alla propaganda, i cattolici legati alle posizioni ed alle rivendicazioni della Chiesa di fronte allo Stato, i clericali, che erano, fra i cattolici stessi, una sparuta minoranza, non seppero far di meglio che isolarsi, chiudersi in un sterile movimento di protesta, volgere gli occhi ansiosi e le preghiere al cielo, predire e minacciare sciagure, spiare i segni della imminente catastrofe riparatrice. Le loro prime associazioni laiche non avevano che scopi di vita devota o di assistenza; poi, si pensò all'azione civile, si costituì l'Opera dei congressi e dei comitati cattolici, si studiarono problemi amministrativi — aperta era ai cattolici l'azione municipale —, si cominciò ad affacciare dinanzi allo Stato qualche timida rivendicazione pratica, come l'insegnamento religioso nelle scuole elementari, o, sull'esempio dei cattolici francesi, la libertà di insegnamento, nel senso della facoltà di aprire proprie scuole superiori. Nei congressi si lanciavano folgori contro la società moderna, si esaltava la Chiesa, si gridava a perdifiato: Viva il papa-re. Poche centinaia di laici, in tutta Italia, andavano ripetendo sermoni ed esortazioni, catechizzando e profetando, con un linguaggio enfatico e desueto, pieno di triti luoghi comuni, di miti consunti, di vacue ampollosità. Dopo l'Enciclica *Rerum novarum*, si fondò qua e là qualche società operaia, si diede mano, in talune regioni, a costituire casse rurali: ma non si riusciva a districare questa azione dal piccolo mondo chiuso del clericalismo « intransigente ».

E in questo piccolo mondo chiuso, ignaro e devoto, estraneo alla storia, timidissimo e vanamente

loquace, scoppiò con enorme fragore, negli ultimi anni del secolo scorso, l'appello ai cattolici a rientrare nella storia, a smetterla con i gemiti e le invocazioni e le profezie vane, a guardarsi intorno, a rendersi conto delle idee e delle forze che muovevano effettualmente la società, ad affrontarle sul loro terreno, a contare sulla propria iniziativa, a guardare, non, lacrimosamente, a quello che era stato ma, con occhio limpido e con animo fermo, a quello che poteva di nuovo essere per opera loro, a rifare storia, in una parola.

Non interessa narrare qui le vicende di quel movimento e le derivazioni e deviazioni da esso nel *partito popolare* cattolico: basta notare il fatto che in meno di un decennio l'Italia cattolica aveva cambiato volto, il vecchio clericalismo astensionista e devoteggiante era ridotto a un pugno di veterani inaciditi e scontrosi, i giovani assumevano dovunque nuovi atteggiamenti e lanciavano nuovi programmi di azione e si davano animosamente da fare.

Ma un fervido generoso impulso di rinnovazione che aveva guadagnato innumerevoli giovani, ecclesiastici e laici, e che non aveva nulla di comune con il « modernismo », fu improvivsamente disperso dalle condanne e dai rigori disciplinari di Pio X.

11. — I due maggiori poeti, i soli due vati, di questo tempo, sono D'Annunzio e Pascoli. Essi si sono salutati fratelli: ma ciascuno dei due avrebbe meglio compreso se stesso se si fosse riconosciuto irreducibilmente diverso dall'altro ed avverso all'altro.

D'Annunzio è il poeta della quadriga imperiale « volontà, voluttà, orgoglio, istinto »; il poeta della

sensualità, della prepotente affermazione di sè, della natura generatrice impetuosa, prona alle lubriche voglie dei generati, dell'avventura eroica; il romantico *fin de siècle*, che è guarito della malattia del secolo solo per dedicare tutte le forze della sua sanità al culto di sè; e per ingrandire e arricchire questo sè che adora, vi caccia dentro tutto, la natura e la storia, la bellezza e la colpa, i mostri e gli dèi, la vita e la morte; e poi, con instancabile eloquio e in innumerevoli finzioni, si propone spettacolo al mondo.

Pascoli, invece, è il poeta del dolore, della bontà umile e nascosta, dei sacrificî silenziosi, delle piccole gioie e tristezze della vita quotidiana, della fatica degli uomini semplici, degli ultimi pensieri del mendico che sta per scendere a riposare

con gli umili morti di fame
che dormono in pace;

il poeta del fanciullino che è in noi, degli odii che il pensiero del dolore e della morte riconcilia, del fremito della piccola anima inquieta dinanzi al mistero dell'universo, di una fede in Dio che forse farebbe bene al cuore, cercata, ma non trovata.

E pure i due poeti non sfuggono alla grande tradizione dello spirito italiano che è legge di universalità, creazione storica di umanità; e l'uno e l'altro, a suo modo, la subisce; e avverte l'incompiutezza della propria visione del mondo; e l'uno guarda all'altro, non con nostalgia, ma con simpatia. E sembra che, vietato ad essi, dai pregiudizii del tempo, l'eterno, si incontrino nella patria, nel vivace senso storico della città, nella visione di una Italia grande e potente. E D'Annunzio piega il suo superuomo e il suo verso ad una disciplina nazionale, ad un fervore

di opera eroica per questa Italia; e Pascoli vede in essa la grande proletaria, la madre che vuol tutti alla sua mensa i figli, i quali, doloranti e disprezzati, vanno disperdendosi per il mondo: e sogna una società nuova nella quale gli umili possano mettere dalla loro parte, insieme con la bontà e la giustizia, la forza del diritto e fare una storia più umana.

Classici, o umanisti, tutti e due i poeti, per la loro assidua e paziente formazione sui classici, per la padronanza della lingua, per il senso sicuro dell'armonia del verso e del periodo: più il Pascoli, che non si distaccò dai vecchi metri, che dei poeti di Grecia e di Roma interpretò, con così umana freschezza di simpatia, le note più umane. Romantici, tutti e due, per la prevalenza che diedero al sentimento e all'istinto, per la tacita o aperta sfiducia nella ragione, per l'assenza di una chiara visione di ordine e di gerarchia del pensiero e del mondo storico, e, sopra a ogni altra cosa, per il difetto di una chiara latina consapevolezza di personalità che dia a questa contorni precisi e le vieti di effondersi e disperdersi troppo facilmente, sognatrice inquieta, nella natura e nella storia, intrise e colorate di una vaga divinità.

12. — Fogazzaro è il più « romantico » degli scrittori italiani dell'Ottocento: quegli cioè che più schiettamente ed intensamente ha vissuto l'ansia e le aspirazioni del romanticismo tedesco, fatte più dolorose e pungenti dalla disciplina spirituale che gli veniva dall'esser latino e cattolico. Lo sforzo costante e, fra gli italiani, caratteristico del Fogazzaro è la ricerca di una via di comunicazione con Dio — già vivo e presente nella sua anima per altre esperienze e derivazioni — attraverso la natura, romantica-

mente intesa ed interpretata: attraverso, cioè, il suo io profondo, che con la natura — gli alberi, i fiumi, la montagna, i venti e le nubi — si sentiva in comunione intima e vitale, e di questa comunione cercava significati riposti e divini, e di un più ricco possesso di essa voleva farsi scala verso la mistica ricchezza di una assorbente comunione con Dio.

E dire natura in questo senso è dire sensibilità: e dire sensibilità è anche, un poco, dire sensualità. E Fogazzaro fu veramente, anche quando volle, con uno sforzo evidente, uscire dall'incantamento e parlar di cose maggiori (la politica, in Daniele Cortis, la riforma della Chiesa, nel Santo, ecc.) il poeta e il romanziere della sensibilità mistica, con una sua certa coloratura sensuale. Ma intendiamoci: Fogazzaro fu anima nobilissima, di severa purezza di costume e rettitudine di volontà, di una vita spirituale orientata sempre, tenacemente, fervidamente, verso l'ascesa. Il calore ed il tono della sua sensualità sarebbero stati un suo affare privato, se egli non avesse messo nell'esame di se stesso, nelle confessioni frementi delle sue pagine autobiografiche, nella elaborazione fantastica di personaggi e di situazioni, un assai più vivo ed alto interesse spirituale: quello pel quale appunto il suo romanticismo ha valore storico.

Non è il caso di ricercare, freudianamente, quali complessi, quali impulsi ricacciati nel fondo e costretti ad assumere aspetti e forme trasfiguranti, agissero nel suo « subconscio ». Ma, certo, nel Fogazzaro apparisce un vivo, assiduo, insistente richiamo al problema delle origini della vita, delle *radici* naturali dell'essere umano, della evoluzione delle forme viventi, della generazione. Lo occupava e lo tormentava una curiosità che può essere detta originariamente e tipicamente femminile, essendo la

femminilità la poesia dell'intimo mistero della generazione e della stirpe. L'appello sessuale, l'attrazione prepotente che spinge l'uno verso l'altro i due sessi, mostra l'esigenza di una integrazione generativa che non è solo nel fatto fisico dell'unione e delle sue conseguenze visibili, come nei bruti, ma esige umanamente una comunione profonda e totale nell'essere che trascorre e si trasmette nel tempo. Il bisogno che ha l'amante di costruirsi dell'amata, con la fantasia e col sentimento, una immagine interiore ideale la quale veramente, e non la donna di carne e ossa dalla quale è stato tratto e come svegliato, egli adora, attesta il richiamo ad una unione, che non sia solo fisica, ma prometta ed offra assai più intime e pure gioie.

Di qui il singolare atteggiamento di Fogazzaro dinanzi al fatto ed al problema sessuale. Egli detesta la volgarità del contatto fisico, ma anela avidamente ad un consenso, ad una intimità spirituale che nobiliti quello o, meglio, sappia farne a meno. Soffre nella tentazione dei sensi, vuol vincere, chiede a Dio la forza per vincere, ma non vorrebbe, in fondo, esser liberato dalla tentazione, perchè assapora in essa, lottando, un intimo e misterioso aroma di vita. I suoi amanti debbono unirsi *non radice, sed vertice*: ma il vertice non si intende senza le radici e la avidità che le spinge a salire e a crescere per incontrarsi in alto.

Fogazzaro è, così, combattuto da un violento contrasto fra la concezione romantica e la concezione cattolica dell'amore; o, meglio, fra le esigenze dell'amore e quelle del dovere, severo e crudele verso l'amore. Il rapporto amoroso fra persone dei due sessi non è veramente umano e puro se non tende a creare la perfetta integrazione e fusione che

corre dalle radici al vertice. Se, o quando, è necessario scegliere, egli sta per il dovere. Ma prima di giungere alla rinuncia sincera e totale c'è una grande varietà di esperienze delicate e sottili, nelle quali egli cerca di trasfigurare la sensualità, di trarre da essa sensi ed impulsi mistici, di derivarne amicizie sincere e profonde, comunioni di anime che accrescono il senso della vita. Di questa casuistica si compiacque Fogazzaro; e forse non vide abbastanza il pericolo che essa nascondeva per anime povere e volgari.

Se il romanziere vicentino fosse stato uomo di altra gente, avrebbe seguito la sua più intima e possente ispirazione, senza curarsi d'altro. Ma egli era latino: e molta parte del suo pensiero e della sua cura ebbe il problema della città: che apparve a lui, nell'Italia uscita dal Risorgimento, come problema di un migliore accordo e di una fruttuosa collaborazione fra la Chiesa e la società civile o lo Stato. E vide che la parte maggiore in questo riavvicinamento toccava alla prima: alla quale chiese la rinunzia definitiva al potere e ai privilegî perduti, una maggior sincerità di vita religiosa nel clero, una più larga intelligenza e comprensione dell'anima contemporanea e di talune più recenti interpretazioni delle leggi della natura, una più intima e mistica spiritualità. Problemi vasti e gravi che eccedevano le sue attitudini e la preparazione: e quel che egli fece in questo campo e i consensi non pochi che raccolse e le diffidenze e le opposizioni che suscitò testimoniano le scarse possibilità che la vita e la cultura religiosa del suo tempo offrivano a ogni tentativo di riconquista della storia da parte della religione tradizionale.

13. — Altri scrittori ed altre correnti di pensiero di questo periodo meriterebbero d'essere ricordate ed esaminate. Ma sarebbe troppo lungo. E non è necessario, quando si è offerto un criterio e metodo di interpretazione, esemplificare troppo diffusamente; ma è bene far credito all'intelligenza del lettore.

Due « ismi » vanno ricordati: il nazionalismo e il futurismo. Il primo — c'è bisogno di dirlo? — fu un vigoroso risveglio del senso e del culto della città, o della nazione, contro le degenerazioni socialiste e plebee dell'individualismo romantico. Nella lotta contro l'anti-Stato, esso precede e preannunzia il Fascismo.

Parlando di nazionalismo, una distinzione è necessaria. Anche le nazioni, come i soggetti singoli, possono esser considerate su due linee di processo e di sviluppo: quella della individuazione e quella della personalità. Fondarle sulla razza, sul sangue e su altri elementi fisici significa farne degli individui, lanciarle alla conquista spregiudicata e violenta, opporle le une alle altre, in una lotta non dominata da alcun principio universale di umanità e di diritto. E siamo, evidentemente, fuori della romanità.

La Nazione italiana è così fatta, da Dio e dalla storia, che essa non può, anche cercando se stessa, pensare ed agire che in funzione di universalità, svolgere le ragioni ideali eterne per la presenza operosa delle quali nella storia essa ha così meravigliosamente operato, come abbiamo visto.

Del futurismo si può dire quello che insigni critici francesi dicevano nel giugno scorso a Vichy celebrando il cinquantenario dalla nascita del simbolismo, un movimento letterario le cui formule estetiche possono a prima vista parere molto diverse da

quelle del movimento italiano sorto pochi anni dopo. Dicevano quei critici essere stato il simbolismo « una rivolta contro il grosso pubblico, la tradizione scolastica, i poteri, i critici alla moda; in breve, una rivoluzione. Esso ha avuto l'eroismo di porre a principio che non si deve servire una clientela, ma farsene una, a forza... Ha veramente aperto un'era nuova nella vita letteraria.

« La ricerca senza limiti, la espressione soggettiva senza restrizioni datano da esso. Il signor de Lacretelle ha dato la formula giusta quando ha detto che, dopo esso, *lo scrittore ha per primo dovere di restar se stesso sotto la maschera professionale* ». (*Temps*, 22 giugno 1936).

Come si vede, siamo qui dinanzi alla più schietta ispirazione del romanticismo, invocata, non solo contro il naturalismo verista dilagante in Francia mezzo secolo addietro, ma anche contro una « maniera » romantica che aveva fatto scuola, fissato modelli e creato limitazioni artificiose alla invenzione artistica.

Il futurismo sorse in Italia con programma in parte simile: e lo stesso Marinetti ha riconosciuto la derivazione. Ma esso ha preso forme e andatura di una negazione più audace e scapigliata di ogni valore e modello tradizionale; esagerazione spiegabile qui dove più grave era il peso della tradizione e più vasta la menzogna di una pigrizia accademica che riposava su di essa, senza comprenderla.

Giusto era il proposito di restituire all'artista la sua originalità, di volere che l'opera d'arte, sgorgante da una commozione sincera, fosse tutta nuova, tutta « presente ». Ma originalità non può essere singolarità e novità ad ogni costo. L'arte — ogni forma di espressione artistica — ha, come abbiamo vedu-

to, esigenze sue proprie ed espressioni tipiche perenni che non è lecito mettere da parte, ma che bisogna ricevere dal passato, facendole proprie e rivivendole in nuove creazioni di fantasia.

E questa è difficile cosa: e il futurismo ha spesso cercato di evitare la difficoltà, trasferendosi dal campo dell'arte vera in quello della pratica, esaltando l'azione, la velocità, l'avventura, la potenza. E in questo campo, esso incontrò e talora negò e tentò rovesciare altre norme, non meno indeclinabili, di disciplina e di vita spirituale.

Va ricordata infine la rivista fiorentina *La Voce*, fondata e diretta da G. Prezzolini. Essa volle dissipare la chiusa atmosfera di provincia che pesava sugli ambienti culturali italiani, divulgare taluni nuovi atteggiamenti e visioni di vita maturate altrove, convertire i pregiudizî in problemi, stimolare ogni libera attività dello spirito; e conseguì, con questa sua varia ed utile attività, risultati notevoli.

XII.

INTERVENTISMO E FASCISMO

NUOVA UNIVERSALITA' DI ROMA

1. Intervento e rigurgito, dopo la guerra, del neutralismo. — 2. La coscienza di una crisi di regime. Il liberatore. — 3. Lineamenti del regime fascista. — 4. Singolarità e universalità del Fascismo. — 5. Fascismo e cattolicismo. — 6. Nuova base dei rapporti fra Chiesa e Stato. — 7. Riassumendo. — 8. Dalle supreme negazioni del comunismo ateo a una rinnovata affermazione di Dio. — 9. Libertà, e quindi imprevedibilità, della storia. — 10. La funzione della universalità cattolica. — 11. La funzione della universalità latina, giuridica e umanistica. — 12. Società delle genti o lega latina? — Verso un nuovo primato.

1. — Su questa Italia minore, salda nella sua struttura storica, ma discorde, rissosa, incerta di sè, delle sue nuove possibilità ed opportunità, senza sicure guide spirituali e senza fiducia nei governanti, sollecitata da motivi profondi di riforma interna ed affacciatasi, con l'impresa libica, a più vasti orizzonti, suonò l'appello della guerra europea. Chi ha vissuto i mesi della nostra neutralità sa che l'alternativa posta allora alla coscienza italiana era questa: o cacciarsi animosamente nella grande avventura, che era anche la grande e vera storia, il giudizio e il rifacimento di un mondo storico, o chiudersi nell'angolo morto della propria imbelle sicurezza, accettare come un destino l'umiltà che ci era parsa così amara, rassegnarsi a scrutare avidamente le opportunità che avrebbe potuto offrirci la sconfitta degli uni o degli altri.

Gli italiani, con l'impeto generoso di una minoranza che riuscì a guadagnare in pochi mesi il con-

senso di tutta la Nazione viva e sana, vollero entrare in guerra; farsi l'animo grande come era grande l'appello, riscattarsi da un lungo periodo di stanca e servile mediocrità, esser presenti, con la volontà e col sacrificio, sui campi di battaglia e nei consessi di capi di popoli, nei quali si preparava la nuova storia. E Mussolini e Corridoni addussero alla grande decisione il consenso e la forza del proletariato rivoluzionario.

Ma lo spirito dell'intervento, che ci aveva portato alla grande decisione, non guidò poi e dominò la politica di guerra, come pure era necessario. Ed assistemmo alla incredibile cosa che, mentre da milioni di cittadini si esigeva la durissima disciplina della guerra e della trincea e il sacrificio di ogni affare ed interesse privato e della vita medesima, era poi permesso a una parte dei cittadini, in nome delle libertà politiche e dei diritti del Parlamento, imprecare alla guerra, irridere il sacrificio, lavorare al sabotaggio dell'unità nazionale e dello Stato medesimo. Si creò allora, fra i nostri istituti liberali e democratici, già così inficiati di menzogna, e lo spirito nazionale quel dissenso profondo che doveva fare della riscossa vittoriosa di questo la rovina rapida e illacrimata di quelli.

(In condizioni politiche in parte simili, un simile contrasto si andava svolgendo negli anni della guerra anche in Francia, benchè quivi l'aggressione e l'invasione e l'evidenza del mortale pericolo avessero assai più potentemente persuaso gli animi della necessità di combattere; ma i francesi trovarono in Clemenceau l'uomo dalla volontà indomabile, che seppe governare un paese in guerra pensando solo alla guerra ed alla vittoria).

Vincemmo. E fu peggio, dopo la vittoria. Il neu-

tralismo, tenuto a freno, nel corso della guerra, non dal vigore dei capi ma da esigenze indeclinabili della disciplina di guerra e dalla sua stessa viltà, rigurgitò e invase la vita pubblica. Il demagogismo rosso profittò della stanchezza fisica del paese e del disagio economico per dar libero corso alle collere accumulate, alle cupidigie rinascenti, all'invidia di quelli che più avevano dato e meno avuto; e si fece spavaldamente — non, certo, coraggiosamente — sovvertitore. E mai si erano avuti tanti scioperi, e per così futili motivi, anche nei pubblici servizî.

Gli imboscati uscivano alla luce ad ostentare le loro nuove ricchezze. Si scherniva la vittoria e si insultavano per le vie gli ufficiali. L'umiliazione inflitta dai socialisti alla monarchia, nella inaugurazione della XXV Legislatura, con il disertare l'aula quando il Re si levò a parlare, era una sfida che qualcuno doveva raccogliere. L'incertezza, la debolezza, l'insufficienza del ceto parlamentare, le sue intime discordie, la vile condotta delle autorità dinanzi ai rivoltosi esposero le miserie dello Stato a una luce solare.

Nello smarrimento, molta parte dell'opinione pubblica aveva guardato ai cattolici come a una nuova speranza: e il Partito popolare appariva la prima volta alla Camera con un centinaio di deputati, arbitro, fra i socialisti e i monarchici, delle sorti di ogni Governo. Ma i cattolici che entravano così clamorosamente nella vita pubblica erano quelli stessi che, incerti delle nuove vie, pavidi e vili, si erano lasciati spogliare di ogni loro iniziativa politica e sociale; e presto apparve quanto poco si potesse contare su di essi per una ripresa nazionale. Quei di sinistra impegnarono con i socialisti una gara di demagogia. Quelli del centro e di destra eb-

bero fretta di mostrarsi parlamentari abili, avidi, procaccianti, come se fossero cresciuti su in quel mondo da decennii. Il loro capo, don Sturzo, che non era alla Camera ed agiva nel retroscena, era sollecito solo di riforme amministrative, buone per piccoli tempi.

2. — Tutta la grande prova e la dura disciplina e il valore spiegato in guerra sarebbero dunque stati invano? E doveva lo spirito dell'intervento e della vittoria esser disperso dagli stessi italiani? La lezione salutare ci venne dalla simultaneità di un doppio danno e pericolo. Mentre il rigurgito del neutralismo e la baldanza senza coraggio dei sovvertitori minavano l'ordine interno e operavano alla disgregazione dello Stato, nei consessi internazionali ci si contendevano i frutti legittimi della nostra vittoria e l'umiliazione e la offesa assumevano un nome: Fiume. Le debolezze ed i vizii interni del regime politico rivelarono, in un'ora decisiva, il peso ed il danno della loro efficacia nei rapporti internazionali. Noi vivemmo negli anni fra il '19 e il '22 l'esperienza cruciante dell'indissolubile legame fra la disciplina e l'unità interiore del paese e la sua potenza nel mondo. Una è la volontà che impone a se stessa i metodi necessarii dell'unità e dell'azione efficace e che validamente si afferma, conscia del suo diritto e della sua forza, nei rapporti col mondo esteriore. E la nostra nuova storia, della quale la Vittoria fosse la premessa necessaria e sicura, esigeva innanzi tutto la ricostituzione dello Stato, come espressione e strumento di una volontà nazionale.

Così sorse e si chiarì negli italiani la coscienza di una crisi di regime; e la via fu aperta al Fascismo.

Ma la coscienza della crisi non era ancora la risoluzione e la salvezza. Nel '48 due soluzioni concrete si aprivano del problema nazionale: il federalismo e l'unità. Il '48 fu guelfo e federale: il '49 fu unitario, e la sconfitta di Novara sancì l'iniziativa piemontese. Nel 1914 il problema era semplice e netto: l'intervento in guerra: e, dai sindacalisti rivoluzionarî ai nazionalisti, si fu tutti spontaneamente d'accordo. Nel '19-'21 non era possibile rovesciare un regime senza aver preparato, nelle linee fondamentali e nella autorità di un capo o di un gruppo dirigente, il regime nuovo che avrebbe dovuto prenderne subito il posto; e si apriva il campo — ed anche questa esperienza fu fatta — a discussioni interminabili, a contrasti di piccoli gruppi, a iniziative disparate e cozzanti. Era necessario un Capo che parlasse più alto di tutti, che stabilisse saldo sulle divisioni il segno comune, che facesse della sua volontà la volontà di tutti. E fu Mussolini.

Così rientrammo davvero nella storia. La volontà fascista fu a un tempo volontà di disciplina e di potenza: i fasci e l'aquila. E come celeremente e sicuramente si sia, col Fascismo, fatto storia nostra e insieme creato forme e modi e istituti di universalità, che si impongono alla attenzione del mondo, è inutile esporre qui per disteso.

3. — Quindici anni non sono pochi per giudicare lo spirito e le direttive di un regime, sono pochi per giudicare singolarmente la concreta figura giuridica, la consistenza, i mutui rapporti degli istituti nei quali esso si esprime e si concreta. Il mondo nuovo non nasce maturo, come per miracolo; ma si fa, storicamente. Funzioni nuove sono talora affidate ad organi vecchi. Gli organi nuovi non rispondono

tutti egualmente alle vive esigenze della realtà: e i più vigorosi, o i più utili provvisoriamente, sopraffanno gli altri, sottraendo ad essi spazio e luce. Taluni istituti fondamentali, come il corporativismo, debbono percorrere una prima fase, più o meno lunga, di sperimentazione, come il Duce stesso ha notato. I rapporti fra gli uni e gli altri istituti e la chiara definizione degli uffizî e delle competenze seguono più o meno dappresso gli sviluppi di ciascuno di essi, le loro mutue interferenze, il vario comportamento della realtà sociale dinanzi ad essi. La possente personalità del Capo stabilisce di volta in volta le norme della collaborazione, con uno spirito e verso uno scopo unitario: e non è in alcun modo traducibile in norme ed in metodi fissi.

Carattere dominante del fascismo è la ricostituzione della città umana, dopo il lungo periodo di dottrine, tendenze ed iniziative dissociatrici che abbiamo esaminato nelle pagine precedenti. È, la sua, opera di ricostituzione, perchè esso si ricollega ai principii fondamentali e tradizionali della romanità classica e cattolica, ma è anche novità e sviluppo, perchè la storia non si ripete, perchè vivere davvero, per l'uomo, è arricchire e approfondire il senso della propria umanità e perchè il pensiero e il mondo moderno, pur fra tanti errori e tanta inquietudine, costituiscono uno sforzo laborioso ed assiduo fatto dagli uomini per divenire più consapevoli, e quindi più sicuramente dominatori, di se stessi e della loro storia: ed è venuto il tempo di dimostrare che tutte le negazioni erano provvisorie, con una potente affermazione di unità, di ordine, di concreto valore umano e di una idea universale.

Punto di partenza — e lo si trascura troppo spesso da frettolosi arruffatori di idee e di dottrine

— è l'uomo stesso, e la nozione che si ha della sua natura, dei suoi valori di vita, del suo destino. Perchè, in un periodo di dissociazione, il fascismo ha vigorosamente richiamato gli uomini al senso della città ed alla disciplina esteriore, visibile, della vita associata, nella quale consiste lo Stato, lo si è lodato o accusato, secondo i punti di vista, di perdere il cittadino nella città e di comprimere il suo supremo bene, che è la personalità. Abbiamo spiegato l'origine dell'equivoco. La città umana si pone come limite e misura dell'individuazione: ma chi si fa veramente uomo, e persona umana, ritrova e concilia la città nella universalità stessa dei beni e dei valori nei quali egli cerca e trova il più vero se stesso.

Quale sia, per il fascismo, il valore della persona umana è indicato senza possibile equivoco: 1) dal risalire che esso fa al diritto romano, alla nozione dell'uomo come soggetto giuridico; 2) dall'ufficio e dal posto che esso assegna alla religione, ed a quella che è la religione tradizionale degli italiani, il cattolicismo; 3) dal rispetto della proprietà privata, presidio naturale e necessario della persona umana e della famiglia; 4) dal frequente richiamo ai valori spirituali e dalla pretesa di una universalità la quale non può avere che carattere e scopo di unità culturale e spirituale.

Dopo l'uomo, e la sua coscienza, base della città e dello Stato è la famiglia. E il Fascismo si è adoperato in molti modi a rinsaldarla e difenderla, a favorirla nel raggiungimento dei suoi scopi essenziali di procreazione, educazione, collaborazione, assistenza: ed ha riaffermato e sancito il carattere preminentemente religioso di questi scopi, dando valore civile al matrimonio contratto dinanzi al sacer-

dote, secondo lo spirito e la prescrizione del canone ecclesiastico.

Il fascismo si è poi volto, con leggi ed istituti molteplici, a rafforzare l'autorità dello Stato, a precisare la figura giuridica di chi la esercita, a rinnovare gli organi della funzione legislativa. Imprecisa ed insidiosa è la divisione del potere politico in legislativo ed esecutivo (oltre il giudiziario). C'è un complesso di funzioni, le quali vanno, nella società moderna, e particolarmente in periodo di crisi, acquistando una sempre maggiore importanza e riguardano la vita quotidiana della nazione nella sua unità, nel suo fervore, nei suoi coordinamenti pratici. Queste funzioni non sono facitrici di leggi e non hanno nemmeno semplice carattere *esecutivo* di un comando concepito ed espresso in altra sede. Ad esse un nuovo diritto costituzionale dovrà trovare una adatta figura giuridica, riconducendo il potere « legislativo » dentro i limiti che esso ha, nelle democrazie latine, troppo facilmente e pericolosamente ecceduto.

Fra la famiglia e il potere politico c'è la massa enorme dei cittadini. La democrazia parlamentare li aveva dichiarati sovrani; onde i bei effetti che abbiamo veduto. Il fascismo non vuole più un pulviscolo di cittadini dispersi con, ciascuno, la sua particella di irrisoria sovranità; ma l'aggregazione spontanea, secondo l'ufficio e la parte che si compie nella vita associata: e i contratti di lavoro assumono figura giuridica collettiva e i sindacati e le corporazioni regolano le attività economiche e i rapporti varî che ne sorgono, in una gerarchia di organi che fa capo allo Stato, vindice e tutore degli interessi e delle ragioni collettive. I sindacati non si occupano solo di rapporti di lavoro, della tecnica produttiva

e dell'ordinamento della produzione, salvo i limiti posti dalle esigenze indeclinabili dell'iniziativa libera, il rispetto dei quali distingue nettamente il fascismo da ogni forma di collettivismo e di comunismo. Dentro di essi si creano, con il dopolavoro, con i varî istituti di assistenza, con iniziative culturali, più calde solidarietà umane, atte ad elevare il tenore di vita dei lavoratori di ogni categoria.

Non si deve però esagerare l'importanza del corporativismo nella costituzione organica della società che il regime va attuando. La corporazione è la disciplina associata degli interessi e dei rapporti economici nei varii campi dell'attività produttrice di beni e di servizî valutabili in denaro: e serve allo Stato per fare la sua politica economica, la quale è solo un aspetto della politica, e non sempre il più importante.

Mussolini ha detto che lo Stato fascista sarà corporativo o non sarà: e giustamente, poichè la corporazione è parte integrante della nuova società nazionale organizzata a unità. Così si direbbe che l'individuo sano sarà uno stomaco sano o non sarà. Ma da questo a fare della corporazione l'elemento differenziale caratteristico dello Stato fascista e ridurre questo a una specie di super-corporazione ci corre. Guida e norma degli interessi, animatrice dell'ordine sociale, vincolo di unione, scuola vera dei « dirigenti » è sempre l'*idea*, con la sua viva e presente universalità.

Lo Stato fascista cura anche la prima educazione di tutti i cittadini, senza rigidezze ripugnanti al nostro carattere etnico e storico, in una calda atmosfera di fervore giovanile. Non l'antico disinteresse di un regime che si limitava a fornire l'« istruzione », indifferente ai valori o disvalori che questa po-

teva coltivare e diffondere; e non l'opposta pretesa di soffocare la personalità in un rigido sistema di classe e di razza, spegnendo e asservendo la religione, e di far gli uomini macchine, a serie; ma l'unità e la solidarietà di tutti i cittadini nel comune passato e dinanzi al comune avvenire, espressa in agili istituti di formazione fisica, a un tempo, e intellettuale e morale.

Appare in questi ufficî, ed altri minori dei quali sarebbe troppo lungo dire, un senso nuovo della città umana, degli elementi ideali e storici che la costituiscono, di quel che essa chiede agli associati, ma anche di quel che deve a questi, per educarne e affinarne e arricchirne l'umanità.

4. — L'azione e gli istituti fascisti hanno già una larghissima letteratura. Per rendersi conto della loro concreta fisionomia storica e dei loro sviluppi è necessario tener conto delle origini, che abbiamo rapidamente riassunto, della singolare genialità del Duce, dei peculiari problemi, immediati ed urgenti, economici e politici, di difesa e di espansione, che bisognava affrontare. È, questa, storia tipicamente italiana; di una nazione che si affretta a darsi una salda disciplina interiore ed un saldo potere statale, in circostanze eccezionalmente difficili; e che, così rinvigorita e preparata all'azione, cerca di riguadagnare il tempo perduto, di riafferrare le occasioni fatte sfuggire, di accelerare il ritmo del suo cammino nel mondo.

L'universalità delle soluzioni fasciste nasce dal fatto che la crisi italiana, le difficoltà che bisognava affrontare sono per molta parte simili a quelle con le quali si trovano a lottare gli altri paesi della civiltà di occidente: e che esse soluzioni, per la loro

provata efficacia, costituiscono un esempio e dei modelli ai quali gli altri popoli debbono guardare e che sarà ad essi necessario imitare, adattandoli ai casi loro: ed è quello che vanno sempre più largamente facendo.

L'opera di Mussolini apparisce tanto più schiettamente e potentemente italiana quanto più apertamente si vede in essa quel senso di universalità il quale è pregio e valore della nostra storia. Vedendo profondo nei mali del paese, egli ha visto i mali che travagliavano tutta la civiltà occidentale; cercando profondo nell'animo del paese le forze che gli servivano per la ricostruzione, egli è sceso alle intimità nelle quali si elabora il senso e la visione e il modo di vita; costruendo i nuovi istituti politici e sociali, egli ha captato le correnti dello spirito più ricche di potenza creatrice e di nuova universalità.

Ma l'imitazione del fascismo può facilmente riuscire a contraffazione, se si limita a taluni istituti particolari, rispondenti a determinati problemi o difficoltà del momento, e prescinde da quello che nel fascismo è l'essenziale, la ragione intima e prima dei suoi sviluppi. La viva sostanza e l'originalità sua e la forza di rinnovazione e di diffusione stanno nell'essere esso, contro la degenerazione dell'umanesimo in vuoto estetismo e in pretenzioso razionalismo, contro la rivoluzione romantica e antistorica dell'io, contro il liberalismo economico e il liberalismo politico e il laicismo più o meno ateo e il socialismo classista e gregario e l'individualismo puritano e contro il comunismo livellatore e mortificatore della personalità umana, anarchia rovesciata in tirannide; insomma, contro tutte le forme di anticittà e di antistato, pullulanti da una cultura in disfacimento, il rivendicatore ed il restitutore della città

e dello Stato; della *res publica,* comunione spontanea e vitale liberamente voluta e severamente disciplinantesi, in un patrimonio spirituale di valori umani, civili, artistici, religiosi del quale è necessario conservare la viva essenza, per ricostruire la città umana minacciata di dissolvimento.

Per questo il Fascismo è sorto in Italia, culla e sede e centro regolatore della città, quale la intendevano i romani, e della universalità cattolica; in Italia, dove, non ostante la stanchezza e l'oscuramento di tre secoli di dura e dolorosa servitù, il senso della città, della sua umanità, dei suoi valori ideali e della disciplina che essi esigono, è frutto spontaneo di una tradizione due volte millenaria (1); ed ora dall'Italia, ritrovando le vecchie vie imperiali e cattoliche ed umanistiche verso l'animo dei popoli, accenna a diffondersi di nuovo nel mondo. Ed esso è sorto al momento opportuno, quando un sovversivismo loquace e plebeo, irrispettoso di ogni valore storico e ideale, secondato da un parlamentarismo gretto e corrotto — imitatori, l'uno e l'altro, di costumi e dottrine forestiere — minacciava di sommergere la vittoria, dolorosamente conquistata nella grande guerra, e lo Stato.

5. — La città umana ha, come abbiamo veduto, il suo saldo fondamento nella religione. Lo Stato fascista, rivendicazione e nuova, più piena, espressione di essa, è, e non può non essere, intimamente, autonomamente, etico e, in un suo proprio modo, religioso. Memorabili e decisive restano le dichiarazioni fatte da Mussolini, nel suo discorso alla Ca-

(1) V. R. MURRI: « Storia e coscienza nazionale », in: *Lo Stato e i partiti politici nel dopoguerra,* Roma, 1921.

mera sulla Conciliazione, sulla eticità autonoma e coessenziale dello Stato fascista (1).

Ma bisogna tener presente che quelle dichiarazioni erano fatte, appunto, in difesa della Conciliazione. Lo Stato fascista non pretende di essere una Chiesa, l'incarnazione storica dell'*ethos*, la norma interiore, suprema od unica, delle coscienze; ma, umanità consociata per il raggiungimento di tutto il suo fine nel tempo e nella storia, vive nell'*ethos*, ha il suo posto ed ufficio nell'attività che i cittadini spiegano per la conquista della loro vita morale, della loro personalità. In questo processo ha parte — e quale! — il cristianesimo storicamente organizzato e trasmesso; e lo Stato rispetta questa funzione di esso, la implica, la assume ai suoi scopi. Esso è cattolico, in quanto il cattolicismo degli italiani è la sorgente, il clima, l'espressione preziosa di molte energie spirituali che bisogna impiegare nella costruzione della città.

Ma questo riconoscimento storico ed etico del cattolicismo è di tal fatta che non annulla l'autonomia e la sovranità dello Stato. Se la Conciliazione avesse dovuto essere interpretata come la interpretarono in un primo tempo gli apologisti ufficiosi del Vaticano, il fascismo sarebbe apparso nella storia come il ritorno del potere civile alla soggezione alla autorità ecclesiastica: il riconoscimento pratico di quella gerarchia dei fini che è poi, per i suddetti apologisti, gerarchia di istituti, subordinazione del potere civile all'ecclesiastico. L'adesione all'universalità ecclesiastica medioevale sarebbe stata rinuncia decisiva a una nuova universalità romana.

(1) V. R. MURRI: *L'ulivo di Sàntena.* Note sulla Conciliazione. Roma, 1930.

Il fascismo non supera il cristianesimo, non supera il cattolicismo, e la loro congenita universalità; ma supera il rigido principio istituzionale ecclesiastico sul terreno politico e, togliendo di mezzo questo antico e gravissimo ostacolo, riavvicina gli animi al cristianesimo e, in paese cattolico, al cattolicismo.

E ciò forse spiega lo spontaneo orientamento di gran parte del clero — di quello, in particolar modo, che esercita il suo ministero in mezzo alla popolazione — verso il fascismo, come verso una nuova opportunità di cristianesimo costruttore, intensamente vissuto anche nei rapporti civili e sociali, quale era prima dei secoli della servitù civile e del tardo Rinascimento, quale lo intravide, nel passato e nel futuro, col suo grande animo, A. Manzoni.

Nè vale addurre a sostegno del principio egemonico ecclesiastico l'obbligo che ha il cristiano di aderire alla Chiesa ed accettare docilmente la guida di questa in materia morale e religiosa, obbligo che varrebbe egualmente tanto per i cattolici singoli quanto per gli Stati che si professano cattolici.

Non è nei compiti dello Stato dare sanzioni civili a questo vincolo del credente con la sua Chiesa: poichè quel vincolo si stabilisce all' infuori dello Stato e non può aver valore ed efficacia spirituale se non è pienamente libero.

Lo Stato Fascista tutela la libertà religiosa. Irrilevante è per esso — salvo l'anacronismo dell'art. 5 del Concordato, — l'appartenenza a questa o a quella religione storica o a nessuna religione. Il cattolicismo stesso ha un suo grande posto nello Stato fascista, non per il riconoscimento di un diritto della Chiesa o di una preminenza di essa sul potere temporale, ma, come dichiarava il ministro A. Rocco, per il riconoscimento, da parte dello Stato mede-

simo, della libertà religiosa dei cittadini e dell'uso che, da molti secoli, la grande maggioranza, anzi la quasi totalità — diceva il ministro — degli italiani ha fatto di questa sua libertà, aderendo al cattolicismo.

Importa poi anche allo Stato — *interest reipublicae* — che nell'animo dei cittadini, i quali esso deve saldamente e durevolmente associare, viga l'adesione ad un principio di unità più alto di ogni contingenza storica e la rettitudine del volere che da essa discende. Solo con coscienze che possiedano questa intima religiosità ed intima legge morale si può costruire storia e fondare e mantenere la cosa pubblica.

Caratteristica del mondo moderno è l'esigenza profonda di questa unità interiore, così violentemente e così a lungo turbata da un falso concetto e da una falsa pratica della libertà. La libertà fu distaccata dal suo originario valore e fondamento che è nella adesione all'Uno, e messa a servizio degli istinti di individuazione, di singoli o di razze, essenzialmente dissociatori. Il Fascismo la restituisce alle origini; all'inizio di ogni attività umana associata esso torna a porre, romanamente, il culto della divinità. Avido di una vita religiosa interiore e sincera che abbia efficacia vitale e creatrice anche nella costruzione della città, il Fascismo si riconnette, non più mediante istituti ecclesiastici, ma direttamente, autonomamente, in un suo proprio modo, all'assoluto.

6. — Parrà a taluni che, sotto un tale aspetto, la politica ecclesiastica di Mussolini e la Conciliazione abbiano principalmente il carattere di una liquidazione del passato, di chiusura definitiva di un con-

trasto che troppo pesò, negli ultimi secoli, sulla vita italiana e sulla faticosa conquista dell'unità nazionale. Il problema dei rapporti fra istituti religiosi e istituti politici ha, nei paesi moderni, assai minore importanza che non avesse da noi. Risolto, ora, presso noi, quel problema in maniera che appare felice e durevole, non ci resterebbe che da passar oltre e riguadagnare il tempo perduto.

Le cose stanno altrimenti, per chi non si fermi alla superficie della storia. Se, altrove, ha perduto di importanza la questione della struttura giuridica e istituzionale della vita religiosa nei rapporti con la politica e con lo Stato, persiste un problema assai più grave e profondo: quello dei rapporti, in generale, fra politica e religione, nella coscienza stessa dei cittadini, prima che negli istituti pubblici: il problema della religione della città e della religione oltre i confini della città: due momenti di concreta universalità che sembrano escludersi a vicenda e dei quali, però, nessuno può essere sacrificato. Noi lo vediamo anche oggi, infatti, rinascere e apparir drammaticamente vivace sin nei più moderni e spregiudicati tentativi di ricostituzione della società umana. E non è meraviglia: esso tocca infatti la più intima sede della vita dello spirito; e non potrà mai essere risolto adeguatamente, anche se tutta la storia non sia che una faticosa ricerca di questa soluzione. E particolarmente la storia d'Italia, come abbiamo veduto nel corso di questo studio.

Era di enorme imbarazzo per lo spirito italiano essere trattenuto e gravato, in questa ricerca di una sintesi più felice e feconda dello spirituale e del temporale, dal peso di una sintesi storicamente compiuta, con l'istituzionalismo e l'impero ecclesiastico medioevale. La Chiesa guardava ancora e sempre

verso questo suo passato; e il senso dell'irreparabile tramonto di esso e del bisogno di cercar nuove vie spingeva gli avversarî del clericalismo a confondere una questione strettamente storica e politica, quale è quella della struttura istituzionale della società religiosa nella società civile, con la religione stessa; ed a pretendere di abolire il clericalismo cancellando dall'animo e dalla vita degli italiani lo stesso cattolicismo.

Del clericalismo e dell'anticlericalismo corrispondente le ricordate dichiarazioni di Mussolini sono come l'epigrafe: e il problema vitale e perenne che abbiamo detto, della religiosità della politica e della politicità, o apoliticità, della religione, può ora essere studiato con animo sereno, sgombro dai vecchi odii e pregiudizii. Cancellare dalla vita degli italiani il cattolicismo significava far getto delle più preziose attitudini acquisite, nel corso della nostra storia, per la creazione di forme ed istituti di attività associata; poichè, secondo un giudizio francese fatto proprio da Gioberti nell'appendice al *Primato*, « in ogni tempo e dovunque è la religione che ci ha conservato le radici più profonde della storia antica ».

Dopo la Conciliazione, la Chiesa stessa di Roma, con le nuove direttive generali date all'*azione cattolica*, mostra di voler raccogliere anche le forze del suo laicato in un ufficio di più schietta religiosità, invitandole a rientrare dentro il campo dell'apostolato ecclesiastico, dal quale erano così spesso e baldanzosamente uscite per la conquista del potere civile.

Ma prima che negli atteggiamenti esteriori, suggeriti spesso dall'opportunità, il mutamento deve farsi negli animi. Principio primo del clericalismo

era la ricordata gerarchia dei fini — lo spirituale superiore al temporale — onde seguiva necessariamente la gerarchia degli istituti — la Chiesa superiore allo Stato. Ora questa distinzione è legittima nel senso che lo Stato raggiunge i suoi fini nel tempo, storicamente, mentre la Chiesa mira all'eterno. Di qui, certo, una differenza di segni pratici e di mezzi per raggiungerli: la quale non toglie però che anche i fini dello Stato siano spirituali e si appoggino quindi, per una loro intrinseca necessità, all'eterno. Fine dello Stato è, infatti, per definizione stessa della scuola, il bene comune. Ora da questo bene comune non possono essere esclusi elementi spirituali, come la giustizia, la probità, l'armonia della vita, la disciplina interiore, lo spirito di sacrificio, ecc. che hanno anzi in esso una parte prevalente e decisiva. Ma il bene che la città cerca deve essere, ripetiamo, attuato nel tempo: ed ha sue proprie esigenze e leggi che non possono venir trasferite nel campo della vita interiore, volta direttamente all'eterno.

Non dunque fra « temporale » e « spirituale » è la distinzione: ma fra uno « spirituale » che vige e si attua nel tempo, nell'ambito della città e dello Stato, e uno « spirituale » che si volge all'eterno, e non ha qui in terra *manentem civitatem*, ma cerca la città futura.

7. — Riassumiamo.

Abbiamo tracciato, a grandi linee, lo svolgimento della storia di Roma — e d'Italia — dalle origini al fascismo. Abbiamo veduto in esso non una semplice successione di avvenimenti e di periodi o cicli storici ma una continuità ideale; un principio, una idea, una interiorità che, dominando quegli avve-

nimenti o sopraffatta talora da essi, ma non uccisa, e poi rifiorente, si spiegava nella storia con una sua propria dialettica, ricca di contrasti, ma volta a successivi inveramenti, a più ricche e complesse manifestazioni. Abbiamo veduto questa storia, sino al Rinascimento e all'Umanesimo inclusi, essere come il centro animatore, la direttiva generale e costante di tutta la civiltà occidentale; e, anche dopo, e sino ai nostri giorni, se non Roma, città e governo, la romanità, operosa nella storia per la viva virtù dei principii e delle forme da essa depostevi, e pur negata, contraddetta, dispersa, esser sempre il pernio ideale di un ordine civile europeo, un vivente principio di educazione e di unificazione.

Abbiamo cercato di scoprire e definire questo principio vivente che fa l'unità intima della storia di Roma dalle origini ad oggi: e lo abbiamo scoperto e indicato nello sviluppo della personalità umana: l'uomo soggetto di diritto, cittadino di una città creatrice inesausta di diritto; e intorno a Roma i più varii popoli fatti, per la comunione in questo diritto, cittadini della stessa città; e poi nel seno di questa città terrena, di questa umanità giuridicamente ordinata, apparire, col cristianesimo, una nuova ricca coscienza di interiorità, e al soggetto giuridico, al *civis*, anzi ad ogni uomo partecipe di questa società, anche allo schiavo ed al barbaro, supposta un'anima immortale, obbediente al Padre celeste; e delinearsi, nella vita in Cristo, un' altra città, presente e futura, fondata non più sulla sola giustizia, ma sulla carità, e questa chiesa o comunione dei santi entrare in stretto rapporto con la società terrena, l'impero, e appoggiarsi ad esso e appoggiarlo; e quando l'impero non era più capace di contenere i barbari, farsi essa guida spirituale

di questi, riconciliare vincitori e vinti, ravvivare nei Comuni il senso e la forza e la gioia della città terrena; e del potere e del prestigio così acquistati costituirsi un impero, spirituale nei fini e nei mezzi principali, ma anche terreno; ed in questo immenso istituto, così ricco di luci e d'ombre e di intimi contrasti, vigoreggiare la personalità umana sino alla grandezza di Dante.

Poi, consolidandosi gli interessi e gli strumenti istituzionali e pesando sempre di più sulla vita delle coscienze e limitandone la attività, ecco sgorgare dalle rupi di Assisi una freschissima polla di spiritualità cristiana e dilagare per il mondo cattolico; e sorgerne tutto un nuovo fervore di spontanea operosa spiritualità nel pensiero, nel costume, nelle arti; e apparire nuove esigenze e nuovi problemi che, non trovando soddisfacimento e risposta nel campo dell'istituzionalismo ecclesiastico, danno luogo all'Umanesimo. E, nell'Umanesimo, questo rifarsi, l'uomo, centro e padrone della sua storia e cercare una sintesi pacificatrice sui vecchi contrasti, non più sorretto da una fresca vita interiore, convertire la sete di personalità in febbre di individualismo e dar luogo ad una universalità culturale e quindi vanamente formale. E si venne alla scissione dell'Occidente, all'antiromanesimo e alla Controriforma e al soggettivismo filosofico francese, razionalistico e antistorico, e poi alla insurrezione romantica dell'io, del singolo, dell'« unico », proclamatosi, contro la città e contro la storia, padrone assoluto dei suoi destini. Dopo un lungo periodo di intensa efficacia di questo romanticismo dissociante, ed una lunga serie di errori politici — dottrinali e pratici — concludenti logicamente al comunismo, abbiamo veduto sorgere il fascismo, rivendicazione energica

e ricostruttrice della città — nel senso e con spirito romano — contro ogni forma e processo di anti-città.

In questa rapida scorsa, abbiamo visto la città, la *res publica*, l'impero, civile o ecclesiastico, fiorir su vigoroso e spontaneo dalla intima vita spirituale dei singoli e dal formarsi e costituirsi di essa storicamente, con sempre maggior ricchezza di forme ideali, di espressioni obiettive e di aggregante universalità. Questo intimo, vitale rapporto fra le personalità individue e i nessi sociali nei quali esse si esprimevano storicamente è stato, in ogni tempo, il segreto dell'ascendere e fiorire della città e degli istituti giuridici, politici, religiosi che la costituiscono; l'allentarsi o lo spezzarsi di questo rapporto, per il peso crescente degli istituti consolidati e tendenti a vivere parassitariamente, a spese della spiritualità e della personalità dei singoli, è stato, invece, in ogni tempo, motivo e causa di decadenza: ma la decadenza non fu mai mortale, ha sempre fatto capo all'apparire di energie riparatrici, a nuova freschezza e potenza di spiritualità creatrice e a forme nuove e più comprensive di universalità: e questo è, nella storia umana, il miracolo di Roma.

L'anti-Roma, o la crisi della civiltà contemporanea, ha due momenti od aspetti, inscindibili. Primo viene un umanesimo che, distaccando l'uomo da Dio e affidando orgogliosamente a ciascun soggetto umano, come valore e norma suprema di vita, l'affermazione di sè, ha tolto di mezzo la possibilità di un ordine, di un principio di unità nel quale i soggetti singoli trovassero, a un tempo, la ragione profonda e il limite necessario della loro libertà. E la norma morale è stata sostituita e annullata dal tecnicismo, dal criticismo intellettualistico, dall'este-

tismo, dal romanticismo anarcoide. Diceva Nietzsche: chi vuol seguire me, non mi segua. Ciascuno, infatti, non deve seguire e cercare che se stesso; e ogni società si disgrega, nel più intimo delle coscienze.

In tale condizione di cose, il popolo, la massa, la quantità e il numero umano, vòlto materialisticamente alla soddisfazione dei suoi bisogni ed istinti elementari, che può solo ottenere con l'attività associata, ripudia e rinnega una cultura intimamente dissociatrice e, con essa, il mondo stesso dello spirito; e non gli resta che fondare la città sui soli rapporti tecnici di produzione; onde l'avvilimento di tutti i valori spirituali e la violenta compressione della stessa personalità umana e, per altra via, la dissociazione.

Bolscevismo è quindi, senza confini geografici, dovunque l'affermazione romantica dell'io e la parallela negazione d'un ordine trascendente operino il disgregamento degli spiriti e di ogni realtà umana e storica; e dovunque il popolo, il numero, sia spinto a farsi « soggetto » senza una disciplina spirituale che lo educhi ad unità, senza l'accettazione docile, pratica ed operosa, di un patrimonio spirituale faticosamente accumulato che è necessario conservare ed accrescere; dovunque a una demagogicamente proclamata ascesa delle masse si associi una discesa della cultura e della spiritualità, sino a riscuoprire nell'uomo la belva primigenia.

Così si pone l'alternativa fatale: Mosca o Roma: o l'affermazione incomposta dell'io, che sbocca fatalmente nella soppressione dell'io stesso e nella tirannide di una città atea, puramente terrena, o la accettazione di Dio e dell'ordine nel quale si costi-

tuisce romanamente la città dell'uomo, che è, a un tempo, divina ed umana.

8. — A questo punto il lettore si attende forse che noi tracciamo un programma della rifiorente universalità di Roma e della sua funzione nel mondo contemporaneo. Se la storia di Roma è, dal principio ad oggi, non un qualunque succedersi di eventi, dei quali lo storico debba solo ricostruire le circostanziate vicende; se i varii momenti di concreta universalità che essa ci presenta non sono opposti od estranei gli uni agli altri, ma obbediscono ad una intima dialettica di sviluppo spirituale, che è la crescente ricchezza della personalità umana procurata ed espressa nella città; se, ricostruendo questa dialettica, noi entriamo in possesso di un filo conduttore, di una legge dello spirito che enuclea dal passato l'avvenire, nulla parrebbe più legittimo ed opportuno, dopo aver visto il presente illuminarsi e chiarirsi alla luce del passato, del cercare in questa presenza operosa una anticipazione dei vicini sviluppi.

Ma il lettore sa, anche, come lontani noi siamo da una interpretazione della storia che sommerga la libera volontà umana nel corso di un divenire obiettivamente determinantesi. Appunto perchè l'essenziale della storia è il farsi della personalità umana, la crescente consapevolezza e ricchezza e dominio del soggetto-uomo sulle cose, la storia stessa deve, per noi, essere, ad ogni momento, un atto libero di scelta, di ripudio e di accettazione, di novità spirituale. Nessun automatismo, quindi, nessuna forma, per quanto abilmente larvata, di determinismo, nessuna concezione ottimistica di un progresso che vada quasi di per sè: la storia di domani

sarà, per la salvezza o per la rovina, quale volontà libera di uomini la faranno. Il più nobile passato non giova a nulla se non è operoso presente: e non può essere davvero presente e operoso se non nella volontà che lo accoglie, lo rivive, lo interpreta, ne fa momento e motivo di vita.

Ogni anticipazione, quindi, rischia di parere intempestiva e arbitraria: o dà un valore di modello e di tipo ad una interpretazione del passato che ha sempre qualche cosa di personale, e quindi di soggettivo, o presume di sapere quale sarà per essere la scelta e la decisione di volontà umane che sono ignote all'anticipatore il quale si atteggia a profeta.

Potrebbe quindi avvenirci, se ci avventurassimo in questo campo, di provocare una legittima diffidenza in quelli che sino ad ora abbiano cercato di persuadere con la fedeltà di una interpretazione storica che fosse il meno possibile nostra, e con la spontanea evidenza della sua efficacia ricostruttiva.

La storia non è maestra della vita, poichè l'esperienza che si offre allo spirito è sempre nuova e diversa, e sempre nuovo è lo spirito stesso, nelle sue concrete attitudini ad agire e quindi anche nei suoi atteggiamenti pratici, perchè vive e si arricchisce interiormente e si chiarisce a se stesso. La tradizione non è di per sè una norma sicura; poichè ci è stato trasmesso ed è giunto sino a noi, del passato, solo quello che la libertà operante ha preferito, via via, ed accolto; e noi stessi trasmetteremo ai venturi solo quello che avremo a nostra volta accettato e fatto nostro. Si è detto che la tradizione è quello che noi amiamo, del passato: ed è giusto, purchè poi si intenda che questo nostro amore non è capriccioso e arbitrario, ma è il nostro inserirci nella traccia di una vivente spiritualità. Per questo

nulla si intende, nella storia, e non ci si salva dalla relatività la quale ingoia ogni valore, se non riferendoci a una *eterna presenza*, che è principio e mezzo e termine di unità, nello spazio e nel tempo.

Ma, poi, la storia è maestra di vita, e la tradizione è norma dell'agire in questo senso: che, per vivere ed agire, per costruire la nostra storia, ci è necessario pensare storicamente; riferire la nostra attuale coscienza al processo storico dal quale essa emerge; avere la consapevolezza di quel che è assoluto, ma la consapevolezza, anche, di quel che è relativo, per non confondere rovinosamente l'uno con l'altro. Per distaccarci dal passato, da quel che era relativo a condizioni di cose e di vita morte, e ci imbarazza e ci ingombra, ci è necessario esercitare nel discernimento il nostro senso di vita e la nostra esperienza storica.

E per questo scopo e dentro questi limiti, considerando cioè quanto abbiamo detto sin qui come un addestramento del nostro senso storico, possiamo trarne alcune utili considerazioni conclusive.

9. — Il primo insegnamento di questa storia della romanità è l'intimo nesso inscindibile fra l'uomo, la città e Dio. Abbiamo detto che la città umana è associazione degli uomini e di Dio: le case, e l'arce che le protegge, il Foro, il Tempio. Il mondo moderno, negazione della città, conclude alla negazione di Dio; e la negazione di Dio è la negazione della personalità umana: queste tre negazioni sono una sola cosa, un solo processo: e portano diritto alla rovina della civiltà d'occidente.

Si cominciò con il distinguere la storia sacra dalla profana, col cercare nella ragione la guida della vita, con l'opporre la scienza alle espressioni

storiche di una più profonda verità mistica. Si volle laicizzare la società civile: e la laicità, come indifferenza e dispregio per la vita religiosa, era già una negazione di questa. Si immerse e si diluì Dio, la vivente e trascendente realtà divina, nella natura o nello spirito che si fa storia: il *divino* diventava un nome e un aspetto del *relativo*, non era più l'Assoluto dal quale discende e nel quale si incentra quel che dà alla coscienza e alla storia umana valore morale, permanenza, sapore di eterno. L'uomo, fatto padrone dei suoi destini, non trovava più modo di raccogliersi e costituirsi nella interiorità, si cercava invano, e si perdeva, nel mondo dell'apparenza, della diffusione esteriore, della dissociazione.

Termine logico, diretto ed ineluttabile di questo processo è — lo abbiamo veduto — il comunismo ateo; la riduzione del soggetto umano a un frammento e momento della collettività, a un ingranaggio della società tecnica dei produttori, auspicata da Marx; e, in conclusione, il divieto tirannico di ogni intimità nella quale l'uomo si trovi solo con Dio e con il suo eterno destino. E l'ateismo, dottrina ufficiale di Stato, è la riprova più inattesa e stupefacente della impossibilità di dissociare religione e vita civile, nel suo vano tentativo di sostituire al Tempio l'officina od il *club*.

Si torna quindi, da molte parti, dinanzi all'incalzare minaccioso del comunismo ateo, ad invocare Dio, a voler riporre nella fede in lui il fondamento della coscienza morale e della vita associata.

Ma qui bisogna, per intendersi, parlare molto chiaramente.

Prima e più che contro il comunismo, il posto

di Dio nella coscienza umana e nella città va rivendicato contro tutta la serie, già indicata, di negazioni insidiose delle quali quello è solo l'ultima derivazione e il termine logico. E prima e più che di ristabilire, contro queste negazioni, l'affermazione di Dio, si tratta di liberare la nozione e la presenza di lui dai molteplici compromessi nei quali le hanno tratte innumerevoli uomini che fanno professione di credere in lui, ed hanno in realtà questa fede in qualche cantuccio della loro anima, ma che non si sono mai chiesti che cosa significhi, o debba significare, praticamente questa fede, quale testimonianza si debba rendere ad essa con la vita. Al Dio che guida e che salva le coscienze e la città e la civiltà cristiana è necessario avere in esse non già un posto, comunque, ma *il suo posto*: che è di fondamento interiore della stessa persona umana, di suprema ragione e norma di ogni valore, di criterio decisivo di scelta fra il bene e il male, fra le due vie, della individuazione dissociante e della personalità unificante. Ora molti credono in Dio preoccupandosi solo di sè, come individui o gruppo o razza; credono in lui perchè il mondo parrebbe ad essi inabitabile ed il prossimo intrattabile e la società umana volgente a una caterva di lupi se non ci fosse questo freno contro la ribalderia degli altri; perchè il dolore così vastamente e variamente diffuso nella nostra esperienza parrebbe insopportabile se non ci fosse una chiusa di conti, in un'altra esperienza; perchè vogliono salvare la loro animula pavida ed aver protezione contro i pericoli ed i nemici e poter contare su di una felicità differita, ma più grande: perchè, insomma, il loro piccolo, povero, inquieto io, *che solo veramente amano* e del quale solo si preoccupano, ha bisogno di una

forza, di un governo delle cose umane, di una garanzia del futuro che vengono sotto il nome di Dio.

Ed allora a questo Dio avviene di farsi servo e strumento di piccoli egoismi, complice di cupidigie, di odii, di orgogli che il Dio vero riprova; ed egli non salva gli uomini e gli uomini, anzi, lo perdono. E quelli che lo vogliono apertamente tolto di mezzo hanno almeno il pregio della sincerità.

Eterno presente, principio e fine, Dio si svolge nella storia degli uomini secondo che si svolge, negli uomini stessi, la capacità di farsi docili a lui, di comprenderlo, di seguirlo; e, nei varî periodi della storia, anche non cristiana, quel poco che i singoli e le città potevano sapere di lui e derivare da lui e riferire docilmente a lui aveva una virtù salvatrice. Lo abbiamo più particolarmente visto nella storia della romanità classica.

Ma dopo il cristianesimo, e nel cristianesimo, il dovere di quelli che credono nel Dio di Gesù è di collocarlo sempre più in alto, nel mondo della vita morale, di averlo sempre più vicino, nella interiorità, di sentirlo e cercarlo sempre più efficacemente nell'amore che unisce, di essere sempre più esigenti verso se stessi nella rinunzia a quel che è un ostacolo sulla via che conduce a lui, nella dedizione a lui. Senza questo slancio intimo, assiduo, vittorioso, anche il cristianesimo storico imputridisce: e non salva.

10. — Alla Chiesa cattolica romana spettò e spetta, nella storia, un ufficio suo proprio, inalienabile, che essa è venuta compiendo, nei secoli, più o meno felicemente, e secondo che le circostanze storiche contingenti permettevano od esigevano.

Se Dio, principio e fonte e guida di unità, è dav-

vero presente nella storia, questa presenza unificante deve aver pure una sua manifestazione *visibile*, nello spazio e nel tempo. Misconoscere o ripudiare Roma è gettare sulla storia, fatta campo di azione del Maligno, l'ombra di un pessimismo nero: è condannarla alla incoerenza, all'egoismo ed all'odio, alla dissociazione immanente. Un certo misticismo soggettivo, antistorico e irrazionalistico, che parla sempre della Chiesa invisibile ed esalta negli originarii valori cristiani l'evasione dalla storia, è ancora una derivazione e una colonia del romanticismo dissociatore, dell'io negatore della città.

Il cattolicismo è il cristianesimo insinuatosi e insediatosi e consolidatosi nella storia. Sovente esso si è anche attardato in questa, si è legato più del necessario ai presidii terreni istituzionali; e talora i suoi uomini, guidati da aspirazioni e pretese che prendevano forma dal passato, non hanno visto il mutare dei tempi, si sono lasciati sfuggire delle grandi opportunità, hanno perduto il controllo e il dominio della nuova storia che si andava facendo.

Abbiamo veduto la meravigliosa rinascita francescana esaurirsi in parte e disperdersi per vie sotterranee, dinanzi al prevalente istituzionalismo ecclesiastico. Abbiamo veduto propositi di riforma cattolica, come quello così generoso e vivace del Savonarola, smarrirsi nelle nostalgie tentatrici di una teocrazia mediovale. Dopo la secessione antiromana del protestantesimo abbiamo veduto diffondersi una vita devota densa di ipocriti egoismi, gretta ed avara, pronta a molte transazioni e compensazioni: e in questo ambiente, per spontanea reazione, l'anticlericalismo convertirsi in anticristianesimo, dilagare il misticismo panteistico e romantico, sorgere il laicismo moderno. Poi agli eccessi

rivoluzionarii seguì, nei paesi cattolici, la restaurazione, nella quale il clero si illuse di poter salvare privilegii feudali e potere civile; e i cattolici si chiusero, dinanzi allo Stato moderno, nella protesta impotente, risognando impossibili ritorni al passato. Anche oggi l'Azione cattolica stenta a liberarsi dalle vecchie nostalgie clericali.

Molti ufficî ha compiuto la Chiesa, nel corso dei secoli, che oggi, dopo i grandi sviluppi dell'iniziativa libera, della tecnica, dello Stato, nessuno si sogna più di chiedere ad essa. E i vantaggi istituzionali che le derivarono da quei compiti contingenti sono poi divenuti un peso alla sua opera e un ingombro sulla sua via. Non le si chiede di tornare alle origini, come se dovesse cancellare e rinnegare la sua lunga storia, che ha meriti così insigni: ma, sì, di compiere, vivendo e operando, una assidua revisione critica di questa sua storia, che distingua i beni essenziali e perenni, dei quali ha la custodia e la cura, dai compiti contingenti e da posizioni storiche e atteggiamenti concreti lontanantisi nel passato. E non le si chiede di rinunziare ad alcuno dei campi della vita e dell'attività umana, di ritirarsi dalle opere assistenziali, dalla scuola, dell'azione sociale, dall'economia e dalla politica. La religione deve essere anzi sempre più efficacemente guida e norma di tutta la vita: ma mutano i modi e gli aspetti esterni della sua presenza e i concreti rapporti umani ai quali questa dà luogo.

Il cattolicismo è chiamato ad imprimere di sè e guidare tutta la vita dei singoli e della città facendosi più intensamente conoscenza e vita mistica; penetrando più addentro nelle anime e portandole più in alto. Spesso la cura necessaria delle cose mondane o il bisogno di tenere insieme vaste co-

munità di mediocri cristiani ne distrassero l'attività dal governo dei beni essenziali del messaggio evangelico e particolarmente dalla *legge di amore*, nella quale è tutto, in compendio, il cristianesimo. La Chiesa può oggi meno curare il numero, che la ingombra, e più lo spirito. Dinanzi al socialismo e al comunismo, Roma ha ricordato con documenti solenni la dottrina dell'ordine sociale. Questa dottrina l'avevamo in gran parte appresa dalla filosofia greca o dal diritto romano; nè sarà l'esposizione di una dottrina, per quanto nobile e giusta, che sanerà i cuori degli uomini. La Chiesa ha mezzi suoi proprii di azione. Bene essa fa opponendo la verità all'errore: ma più importante e più praticamente efficace è opporre l'*amore* all'*odio*, la povertà in spirito alla cupidigia, suscitare una più intensa e sincera e coerente vita cristiana nelle comunità dei fedeli, far presente nell'amore il Dio che *è amore*.

Ad osservatori attenti non sfuggono i segni dell'interno lavorio con il quale il cattolicismo va raccogliendosi sul terreno mistico, come per prepararsi a un nuovo periodo di attività costruttiva, della quale sia norma suprema la legge di amore (1).

---

(1) Particolarmente significative sono state in questi giorni (luglio 1937) le grandi solennità con le quali si è celebrata a Lisieux, in Francia, l'inaugurazione di una magnifica basilica eretta a custodire le spoglie terrene di S. Teresa del Bambin Gesù, la piccola suora carmelitana, morta a 24 anni, che aveva promesso di far scendere dal cielo una « pioggia di rose » sul mondo. E il card. Pacelli, Segretario di Stato di Pio XI, Legato pontificio a Lisieux, con missione « puramente religiosa », diede alla esaltazione della vita mistica dell'umile, semplice suora il significato di un grande appello di pace rivolto a tutta la cristianità. E nel discorso che egli teneva, il giorno seguente, a Parigi, dal famoso pulpito di Notre Dame, il caldo e possente rilievo dato alla legge di amore esprimeva la chiara visione dell'ufficio del cristianesimo e della Chiesa nel mondo, in questa crisi profonda e sete di unità che travaglia i popoli.

11. — La vocazione del cattolicismo romano a volgersi nel senso di una crescente spiritualità mistica, per dare alle coscienze e alla storia un più intimo sapore di eterno, ravviva e pone in nuovo interessantissimo aspetto il problema millenario del governo di quelle altre — diremmo — provincie ideali della romanità — *humanitas* classica, diritto, arte, idea imperiale — che, pur associate sempre più o meno strettamente col governo della Chiesa, rimasero da esso formalmente e storicamente distinte.

Oggi, in questa angoscia di crisi e sete di rinnovazione che travaglia la civiltà di Occidente, noi vediamo meglio l'intimo nesso fra città terrena e città celeste, fra romanità classica e romanità cattolica, ma vediamo anche meglio la necessaria distinzione. L'universalità religiosa del cattolicismo vuol districarsi sempre più efficacemente dalle contingenze e dalle cure temporali, porsi come un segno di unità al quale popoli e gruppi di popoli diversi di cultura, divisi da contrasti vivaci di forme di vita e di interessi, possano unanimemente guardare, come a una *lex amandi* valida e buona per tutti. Invece la tradizione umanistica, giuridica, politica della romanità classica si colora più facilmente di varietà culturali, aderisce con più stretto legame alle contingenze storiche, vive fra le contese per l'egemonia e tende essa medesima a costituirsi in egemonia: e chi vuol promuoverla e riaccenderne il culto e ravvivarne l'efficacia deve lottare sul terreno storico, con vedute e accorgimenti e risorse che non si addicono al mistico governo delle anime.

Già dalla prima divisione dell'Impero, con Diocleziano, apparve che l'idea imperiale non riusciva a tener insieme i popoli conquistati e associati se

non emigrando dall'Italia. E quando questa fu in gran parte barbarica e feudale, l'impero ricostituito fu franco, germanico, austriaco. E quando esso tentò, con Federico II, di ristabilirsi in Italia, entrò in un conflitto con il papato che addusse all'uno e all'altro vaste rovine. E, dal secolo settimo al decimonono, il papato, che conservava e rinnovava in gran parte la tradizione umanistica e imperiale, non potendo nè farsi senz'altro impero terreno nè lasciare di circondarsi di saldi presidii terreni, ostacolò ed impedì in ogni modo la ricostituzione dell'Italia ad unità politica, considerandola come un principio di rovina per la sua concreta universalità storica.

Quando, finalmente, l'Italia si ricostituì ad unità, il potere temporale dei papi era oramai divenuto, non solo impossibile, ma anche, per fortuna, inutile, ed anzi nocivo. E finchè il nuovo Stato italiano era ancora malfermo e timido ed incerto del suo avvenire, il papato continuò a rivendicare Roma; ma dopo la guerra mondiale e la vittoria e l'avvento del Fascismo, che significava una più vigorosa coscienza unitaria e una possente ripresa di posizione nella storia europea e mondiale, Chiesa e Stato conclusero la pace. *Le due Rome* si riconciliarono, senza confondersi. L'idea imperiale, che era andata emigrando per il mondo, si era spenta a Vienna per riaccendersi di un subitaneo fulgore a Parigi, e, dopo l'egemonia francese dei secoli XVII e XVIII, aveva visto dilatarsi e crescere sempre più un mondo moderno estraneo ad essa e remoto, incominciava ora a riapparire, in Italia, ed a fremere negli animi degli Italiani, ed a cercare di nuovo in Roma la sua sede. La grande guerra definì e chiuse i nostri confini verso il nord e ci risospinse nel Mediterraneo, a cercarvi i futuri destini: e nel Medi-

terraneo i nuovi mezzi bellici, aggiunti alla posizione geografica, ci avevano ridato una potenza e un dominio virtuale siffatto da permetterci la libertà di azione dell'impresa africana, contro il volere dell'impero inglese, che raccolse qui la sua flotta solo per prendere coscienza d'una sicurezza perduta e di una grande assidua minaccia incombente oramai sul centro obbligato delle sue comunicazioni marittime e imperiali.

Dalla rifiorente universalità della tradizione romana classica, umanistica, imperiale, qui in Roma stessa, per opera dello Stato, il cattolicismo romano, che ha dato alla iniziativa fascista e all'impresa d'Africa un così largo e cordiale appoggio, non si ritiene, evidentemente, minacciato. E questa è una singolare novità storica.

12. — L'anima antica e profonda d'Italia, con lo stesso impulso con il quale, negli anni torbidi del dopoguerra, dinanzi alle audacie sovvertitrici del comunismo, che negava la vittoria e lo Stato, riscoperse in sè e riaffermò vigorosamente nella sua vita civile i principii fondamentali dell'ordine e della città umana, si è poi volta a cercare intorno, nel vasto mondo, le vestigia ed i segni dell'antichità classica, dell'Impero, della universalità cattolica e umanistica; a vedere ed esaminare che cosa, di questa grande tradizione, è ancora vivo e operoso nella cultura, nel costume, negli istituti giuridici e sociali di altri popoli; a rendersi più chiaro conto dei nemici che negano e combattono, con rinnovato accanimento, o lasciano, con neghittosa incoscienza, disperdersi e svanire questo grande patrimonio comune della civiltà di Occidente.

L'Italia non poteva volgersi di nuovo alla roma-

nità e riviverla senza riprendere possesso, in qualche modo, di questa eredità giacente, senza cercar di scuoprire nei principii e nelle forme della universalità passata la virtù nascosta di nuove espressioni, di una unità spirituale da ricostituire laboriosamente; ed era quindi portata e chiamata a farsi tutrice della romanità, promotrice e guida della ricostituzione dei fondamentali valori umani che ne costituiscono l'essenza.

Segni della funzione che essa si assume sono il nuovo volto dell'urbe, la celebrazione del Natale di Roma come solennità massima della Nazione e del lavoro, la Mostra della romanità, con la quale sarà celebrato il bimillenario augusteo, l'Esposizione universale indetta per il 1941. E un nuovo fervore di studii, di ricerche, di iniziative si va svolgendo per opera, in particolar modo, dell'Istituto di Studi romani; e fioriscono corsi per stranieri tendenti a riallacciare a Roma la formazione culturale ed artistica dei giovani di altre genti; e una rete di comitati per la universalità di Roma (C.A.U.R.) si va distendendo in Europa.

E' necessario che questa multiforme attività non si fermi ai dettagli, non veda la storia di Roma per sezioni separate, non si perda in una dilettantistica superficialità; e che, un poco alla volta, una più chiara coscienza dell'idea di Roma e dell'immanente svolgimento dialettico di essa nella storia conduca alle sintesi dominatrici.

L'instaurazione della romanità compiutasi, per opera di Mussolini e del Fascismo, sul terreno della disciplina civile e della attività economica e sociale non poteva, in un primo momento, aver luogo con eguale efficacia nel campo della dottrina, dell'arte, della cultura e del costume intellettuale e morale.

Qui il mutamento deve aver luogo nella intimità delle coscienze, nel senso profondo della realtà e della vita, nella struttura stessa e negli orientamenti spirituali della personalità umana. In questo campo, i noti motivi individualistici e romantici, le molte e insidiose derivazioni del razionalismo, dell'estetismo, del positivismo materialistico hanno continuato a vivere, a declamare e a tenere scuola, facendosi spesso vanto, come di giovinezza fascista, della loro audacia spregiudicata. Solo un poco alla volta si chiariranno e prevarranno le esigenze spirituali di ordine, di gerarchia dei valori, di disciplina interiore, obbedendo alle quali si giunge a conquistare una consapevolezza e una dottrina di vita che possano essere norma dell'azione totale, guida verso l'armonia e l'unità.

Dove condurrà la via così splendidamente aperta, di nuovo, alle fortune di Roma? Ci viene fatto di pensare alla Società delle Nazioni, un istituto che pretendeva ad una universalità di tipo romano, ma che, non sorretto da una concreta tradizione ideale, perduto nelle astrattezze ideologiche, dissimulante calcoli e manovre di talune maggiori potenze, aperto alle influenze corroditrici della massoneria e del bolscevismo, ha dimostrato una così deplorevole incomprensione dei principii fondamentali, delle necessità e dei pericoli della civiltà d'Occidente, un così scarso senso della realtà storica ed una così scarsa efficacia normatrice.

A noi piace auspicare una *Lega Latina*, che faccia, di nuovo, capo all'Italia ed a Roma. E dovrebbe essere, non una società di Stati, ma una chiamata a raccolta di tutte le energie e le attività spirituali che, in qualsiasi modo, risalgono allo spirito e alle forme della latinità classica, del diritto romano

e della tradizione umanistica: perchè, consociate e cooperanti, esse acquistino una più chiara consapevolezza del loro posto ed ufficio nella civiltà occidentale, dei pericoli che minacciano questa, dei nemici che la stanno dissociando e disgregando: e si mettano in grado di riprendere la direzione di questa civiltà e salvarla e darle nuovo vigore di espansione e di sviluppo: di ricostituire la città umana, contro l'anti-città.

A quasi un secolo di distanza, è permesso ripetere qui l'animoso auspicio con il quale Gioberti concludeva il suo *Primato*, dando ad esso un significato più agile e vasto di quello che egli, neo-guelfo, intendeva:

« Se la patria nostra perdette due volte la signoria dei popoli, quando i primi barbari del settentrione misero in fondo l'impero romano e quando i novelli barbari annientarono la civile dittatura del romano pontificato, due volte l'anarchia politica e intellettuale sottentrò al dominio italico e invase l'Europa, sostituendo al regno pacifico della umana e divina ragione uno stato di guerra continuo fra i popoli e le dottrine. E siccome, cadutoci di mano la prima volta lo scettro, potemmo ripigliarlo e custodirlo per molti secoli, niente ci vieta, volendo, l'acquistarlo di nuovo e, scaltriti da doppia prova, serbarloci perpetuamente » (1).

(1) V. Gioberti: *Del primato civile e morale degli italiani.* Bruxelles, 1844, pag. 7.